

Cuadernos de Historia Moderna

ISSN: 0214-4018

<http://dx.doi.org/10.5209/CHMO.52797>EDICIONES
COMPLUTENSE

Alabrús, Rosa María y García Cárcel, Ricardo, *Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina*, Madrid, Cátedra, 2015, 217 págs., ISBN: 978-84-3763-419-7.

¿Por qué subió a los altares de la santidad en tiempo récord Teresa de Jesús, nieta e hija de judíos conversos, mientras que los procesos de beatificación de otras monjas y beatas no prosperaron? El punto de partida de los autores de este libro erudito y a la vez eminentemente accesible es la noción de la santidad como una construcción histórica. Como escribió el sociólogo de la religión Pierre Deloof hace más de cuarenta años, los santos son santos para los otros. Es decir, la santidad se percibe dentro de una red de relaciones sociales. Rosa María Alabrús y Ricardo García Cárcel reconstruyen magistralmente no sólo la metamorfosis *in morte* de Teresa en diferentes lugares y épocas sino también su actuación *in vita*, sus extraordinarias dotes de captar la buena voluntad de todos en su entorno.

El primer capítulo, “La fábrica de santos”, esboza concisamente los difíciles caminos a la santidad en la temprana modernidad, una época en que la Iglesia intentó navegar entre la demanda de santos y el peligro de una producción excesiva que acabara devaluando la oferta. La santidad femenina acarrea especiales dificultades, debido a la perenne tensión entre dos tradiciones eclesíásticas: la pro-femenina (que postulaba la humildad femenina como vía de acceso a determinadas gracias divinas) y la misógina (resumida en el *taceant mulieres in ecclesia* paulino). Entre la larga lista de santas fallidas, llama la atención el caso de Catalina de Cardona (1517-1577), aya del príncipe don Carlos y don Juan de Austria. Catalina vivió durante años como ermitaña en una cueva, sometándose a feroces penitencias. Entre sus admiradores se incluyeron los primeros padres de los Carmelitas Descalzos, que la consideraban superior en santidad a la misma fundadora de la Orden. La beatificación de Hipólita de Jesús (1553-1624), autora de numerosos tratados espirituales, fue promovida por su sobrino, general de los Dominicos, y por don Juan José de Austria. Pero la caída de Miguel de Molinos en 1685 hizo que la sombra del quietismo cayera sobre esta monja catalana. Se podrían citar asimismo muchos más ejemplos de “santas vivas” barrocas, veneradas igualmente por reyes, eclesíásticos y el pueblo, que acabaron sancionadas como ilusas. Las razones por las que un culto podía encallar en cualquier momento también son múltiples. Entre otras, la ausencia de buenas relaciones entre la presunta santa y su comunidad, un paso en falso político, la falta de apoyo de una orden religiosa, rivalidad entre congregaciones, o la mala suerte de fiarse de un confesor demasiado ambicioso. Alabrús y García Cárcel se sirven de otro factor como negativo fotográfico para comprender el éxito de Teresa de Jesús: su extraordinario carisma personal. Lo expresan netamente: “Fue, ante todo, una encantadora. Con plena conciencia de su encanto personal” (p. 17).

El segundo capítulo, “El yo de las monjas: el canon de la santidad femenina,” entierra definitivamente el mito de Teresa como una escritora renuente. Las protes-

tas de escribir por obediencia no pueden ocultar la voluntad que tenía Teresa de ser leída. Su *Libro de la vida*, por ejemplo, compuesto cuando el recuerdo de la caída de Magdalena de la Cruz y los autos de fe de 1559 estaba todavía fresco, corrió mucho manuscrito, a modo de samizdat, y no contra la voluntad de Teresa. Pero si los confesores que le mandaron escribir la relación de su vida actuaban más como colaboradores que como censores, no siempre iba a ser así para las generaciones siguientes de monjas escritoras. Las llamadas autobiografías por mandato presentan, por lo tanto, un amplio abanico de relaciones de poder entre una mujer santa y su director espiritual. Es notable que las vidas (sean autobiografías o biografías) de las monjas nacidas después de la muerte de Felipe II, por mucho que fuesen inspiradas por la vida de la monja carmelita, son evidencia de que cómo había cambiado el modelo favorito de santidad: en lugar de la prudencia teresiana, la generación siguiente optó por el camino de la penitencia desahogada. De hecho, todo –visiones, éxtasis, tormentos demoníacos, profecías– es más pródigo y efectista en las vidas de las monjas epígonas. Entre tanto exceso barroco, concluyen los autores, la inmensa mayoría de santas aspirantes se desfondó por el camino.

La reforma carmelitana, que se inició con la fundación de San José de Ávila en 1562 y se expandió por Castilla con el beneplácito del nuncio Nicolás Rubeo, por poco se desploma cuando Teresa, obediente al consejo de su confesor predilecto, Jerónimo Gracián, decidió fundar en Sevilla. Las dificultades que Teresa experimentó como fundadora (acusaciones de alumbradismo, confrontación con los carmelitas calzados, conflictos fraticidas entre los descalzos) sirven de fondo para el tercer capítulo, “El fenómeno Teresa”. Aunque la reforma descalza parecía estar a punto de hundirse, la muerte de Teresa en octubre de 1582 tuvo un impacto resonante. Un año después, Teutonio de Braganza, obispo de Évora, promovió la publicación de *Camino de perfección. El libro de la vida*, secuestrado por la Inquisición desde 1575, sería editado y publicado, junto con *Las moradas y Camino de perfección*, por Luis de León en 1588. En 1591, tan solo nueve años después de su muerte, se inició la fase informativa del proceso de beatificación. Alabrús y García Cárcel ven el ímpetu para la beatificación de Teresa como una respuesta a la ofensiva protestante de la década de los 80. En este ambiente, la promoción de una santa se presentaba como baluarte del denostado catolicismo. Además del aluvión de declaraciones por parte de monjas y frailes descalzos, figuran testimonios de teólogos de prestigio y miembros de la alta aristocracia. Cuando la documentación se traslada a Roma, va acompañada de cartas de Felipe II y su hermana María. Los autores terminan este capítulo con un recorrido vertiginoso a través de “los usos de Teresa”: controvertida co-patrona de España, ariete contra las ideas liberales, musa de Port Royale, santa de la raza, patrona de la Sección Femenina, doctora de la Iglesia y, desde el cuarto centenario de su muerte en 1982, feminista cristiana.

Esta valoración de cómo se ha ido fabricando una Teresa a la medida de los intereses de cada comunidad y cada la época es el aliciente para indagar la compleja personalidad de Teresa en el contexto de los “tiempos recios” en que le tocó vivir. El cuarto capítulo, “Vivir en la frontera”, desarrolla la metáfora que constituye el meollo del libro: “Para la supervivencia [Teresa] supo moverse como nadie en el alero de situaciones conflictivas, como una auténtica funambulista en el alambre tendido sobre un mundo poblado de hostilidades que la acosaban para caer de un lado o del otro” (p. 141). ¿Cómo pudo la carmelita superar una misoginia eclesial exacerbada por los tiempos recios de reformas y contrarreformas? Teresa sabía aprovecharse de

los discursos pro-mujer, los que ensalzaban a la mujer excepcional, con tal de que manifestara las virtudes de la humildad y obediencia, y los que argumentaban que las mujeres eran favorecidas con éxtasis por ser más amorosas, sencillas y necesitadas de consuelo espiritual.

Los autores se acercan al tema de la importancia de la condición judeo conversa de Teresa con exquisita medida. Primero, observan que la familia paterna estaba bien integrada en la sociedad castellana cuando ella nació –el abuelo, Juan Sánchez, se había casado con una cristiana vieja–. Aunque fue reconciliado por la Inquisición, recibió una pena ligera. Alonso Cepeda, el padre de Teresa, también se casó con una cristiana vieja, y defendió su hidalguía con éxito durante los pleitos de 1520. Es de notar que Teresa disfrutó de amistades con cristianos viejos, incluyendo nobles y eclesiásticos de peso, lo cual indica que los sentimientos anti-conversos pudieron haber sido menos tóxicos en la Castilla del fin de siglo de lo que se viene afirmando. Los autores también se muestran reacios a atribuir mucha importancia a la influencia de la condición conversa sobre su religiosidad o actitudes sociales, concediendo que Teresa “supo moverse en la larvada guerra de castas con la conciencia de que el problema no iba con ella” (p. 160).

¿Fue Teresa una heterodoxa en algún momento de su vida espiritual? Alabrús y García Cárcel sitúan a la carmelita en la frontera entre “la discreción” –el reinado de Carlos V cuando nadie tenía ideas claras sobre la ortodoxia o no de las nuevas corrientes espirituales– y “la confesionalización” –los años posteriores a la histeria protestante y los autos de fe de 1559 cuando cuajaron los recelos ante cualquier espiritualidad demasiado intimista, fideísta, o evangélica–. No hay que olvidar que Teresa admiraba a hombres que habían tenido encuentros con la Inquisición; el más importante de ellos, Juan de Ávila. Entre los jesuitas que Teresa trataba, figuraban algunos –como Francisco de Borja– más abiertos a una espiritualidad intimista que otros. Teresa era amiga de Ana Enríquez, una dama noble penitenciada por errores protestantes en el auto de fe de Valladolid de 1559. Y además confió el futuro de la reforma descalza a Gracián, hijo y nieto de erasmistas. ¿Eran estas amistades una señal de que la primera Teresa, la discreta, persistía escondida en la segunda, la bien confesionalizada? Probablemente es imposible saber si Teresa renunció a todos aspectos de la nueva espiritualidad que había asimilado durante de las décadas de los 40 y 50, si las guardó para sí o si las canalizó en un activismo agotador. Por cautelosa que fuera, sin embargo, no pudo esquivar sus propios roces con la Inquisición, como bien se sabe. Pero eran roces, no golpes. Las delaciones de Sevilla eran ciertamente penosas pero no desencadenaron procesos formales. Por inverosímil que parezca, Teresa contaba tanto con inquisidores y calificadores como con protestantes (con “p” minúscula) entre sus amigos. Sin duda varios factores –algunos que todavía desconocemos– contribuyeron a la relativa inmunidad de la fundadora, pero su don de gentes tiene que haber figurado como uno de los principales.

En el último capítulo Alabrús y García Cárcel pasan revista a “la red Teresa”, el tejido de amigos, colaboradores, patrocinadores, hermanos y parientes, monjas y confesores, con quienes mantenía contacto mediante centenares de cartas escritas a altas horas de la noche. Las cartas son minas, de ninguna manera agotadas, que ofrecen percepciones fascinantes del enorme poder de seducción que Teresa ejerció con hombres y mujeres, y de su “capacidad impresionante de gestión de las emociones y de movilización de voluntades” (p. 205), pero también de la desazón y las decepciones personales que la acosaban al final de su vida.

A pesar del aluvión de estudios sobre Teresa, un caudal que se ha incrementado aun más en este año del centenario, el “fenómeno Teresa” deja muchas incógnitas. En Teresa convivieron, no siempre armoniosamente, dos modelos de santidad: el activo y el contemplativo. Su funambulismo debía mucho a su deseo de crear un apostolado femenino intramuros que pudiera nutrirse de las amistades espirituales entre monjas, por un lado, y entre monjas y sus confesores, por otro, así como irradiarse desde los conventos clausurados, y multiplicarse en nuevas fundaciones. Era un proyecto que necesitaba “de” y cuadraba “con” el don de gentes de Teresa y que no se acomodaba al rigorismo milagrero y clausurado del final del reinado de Felipe II. Como Alabrús y García Cárcel demuestran con esmero y encanto, la santidad es una construcción, y esta construcción se manifiesta constantemente “en obras”.

Alison Weber
University of Virginia