

En su IV Centenario

«TERESA DE JESUS: HUMANISMO Y LIBERTAD»

■ Conferencias de Víctor García de la Concha

Tratar de perfilar el alcance y significado de la audaz reforma que llevó a cabo Teresa de Jesús y que le valió el liderazgo en la moderna cultura espiritual europea de su tiempo, a la vez que presentar una vía de aproximación al arte literario de la Santa, fue el objetivo del ciclo de conferencias que sobre el tema «Teresa de Jesús: humanismo y libertad» impartió en la Fundación, el pasado octubre, Víctor García de la Concha, catedrático de Literatura de la Universidad de Salamanca, coincidiendo con la celebración en esas fechas del IV Centenario de la escritora.

El profesor García de la Concha, que es autor de un libro sobre *El arte literario de Santa Teresa*, parte de una revisión de las diferentes imágenes y clichés que de la monja abulense ofrece la historiografía tradicional: desde su ditirámica representación mística en el barroco y las interpretaciones de Freud y su escuela, o la visión de Unamuno como paradigma del contrarreformismo cerrado, triste y macilento, hasta la lectura del nacionalcatolicismo español que la presenta como la santa de la raza hispánica.

Ofrecemos a continuación un extracto de las cuatro conferencias del ciclo.

LA AUDACIA DE UNA REFORMA

«Ni clínica ni empireo», protestaba Américo Castro tratando de rescatar la figura de Teresa de



VÍCTOR GARCÍA DE LA CONCHA es catedrático de Literatura Española de la Universidad de Salamanca desde 1979. Su tarea investigadora se centra en la poesía española del siglo XX y la literatura hispánica del Renacimiento, con especial atención a las relaciones entre literatura e ideología y espiritualidad. Entre sus obras figuran *Nueva lectura del Lazarillo* y *La poesía española de posguerra*. El profesor García de la Concha, es actualmente Secretario de Creación Literaria de la Fundación Juan March.

Jesús de una doble corriente interpretativa, la historiográfica y la psicoanalítica que, en tensión de fuerzas, descoyuntaban su figura, y en 1929 abría una nueva vía al señalar el entroncamiento europeo de la monja castellana. Ni clínica, ni empireo; ni sólo contrarreformismo ni prototipo de la raza hispánica. Para responder a la pregunta de dónde estuvo, qué fue y qué es Teresa de Jesús, el punto de partida no puede ser otro que los datos históricos.

Es casi segura la ascendencia judía de Teresa de Jesús. Del Archivo de la Chancillería de Valladolid han desaparecido desde hace algunos años los dos volúmenes de procesos sobre la hidalguía o condición de judeo-conversos de la familia de Santa Teresa. Hasta que quien, con piadosa o aviesa intención, sustrajo los documentos, los restituya, no podremos llegar al fondo de la cuestión. Pero lo conocido y las aportaciones que desde distintas perspectivas han realizado Homero Serís, Domínguez Ortiz y otros, permiten configurar, sin riesgo de error, el condicionante medio familiar en que nace y crece Teresa de Jesús.

Conocemos la selecta biblioteca de su padre y la afición de Teresa de Jesús a la lectura, a la que dedica horas y horas en su adolescencia. Una de esas lecturas, la de San Jerónimo, la decide definitivamente a ingresar en el Carmelo. Era a fines de 1535 y ella contaba con 20 años de edad. En los 27 años que permanece en la Encarnación Teresa recorre un penoso camino espiritual. Y cada paso en la evolución va apoyado o jalonado por detenidas lecturas. La de las *Confesiones* de San Agustín será la que en 1554 desencadene lo que ella llama su conversión.

Y al mismo tiempo que avanza en su propia cultura y realización religiosa, Teresa de Jesús procura contagiar de ella a sus compañeras de la Encarnación. La celda de nuestra monja va convirtiéndose así en un núcleo humanístico de reforma: por la cultura a la elevación y al enriquecimiento espiritual. Desde hacía más de un siglo venía preparándose en la Iglesia la necesidad de una reforma radical. Diezmadas y relajadas por la peste negra, las Ordenes Religiosas habían iniciado movimientos que los franciscanos catalizaron como paradigma en la división entre conventuales y observantes. Si en Europa avanzaba la *observancia*, aquí se afirmaba la *claustra*. Se impone, pues, de entrada, remarcar el carácter progresista, europeizador de la obra que Teresa de Jesús está a punto de promover.

La Reforma Teresiana —con mayúscula— sobrepasa con mucho lo que pudiéramos conceptuar como re-

fórma, con minúscula, de las costumbres desviadas del convento de la Encarnación. Ciertamente que ella reduce el número de monjas en cada comunidad, que suprime radicalmente las diferencias de clase, haciendo que todas desempeñen los mismos oficios, y que reforzará el encerramiento a cal y canto. Pero ella misma se pone en cabeza de la espiritualidad europea y abre los más anchos caminos.

Frente a la difundida imagen rústica de Teresa de Jesús, ligada a labriegos y campos de Castilla, la historia nos presenta a una Fundadora que descarta las aldeas porque son «lugares pequeños de doctrina» y elige para sus Fundaciones los más prósperos núcleos urbanos de la Castilla del siglo XVI: Medina del Campo, Valladolid, Burgos, Toledo, Palencia, Salamanca, Segovia... Ello respondía también a motivos pragmáticos: en esos núcleos urbanos encontrará la Fundadora el apoyo de los de su clase. La audaz reforma conventual de Teresa de Jesús tiene un cuño marcadamente *burgués* en el sentido propio del término.

Desde un impulso hacia los demás —la Contrarreforma en Teresa vino a reforzar un sentido de apertura a los problemas sociales de la comunidad— se abre su audacia. Porque audacia suponía, ante todo, que una mujer, de ascendencia judeoconversa, y orante, se atreviera a alzar su voz y a iniciar su movimiento cuando tres años antes, en 1559, el Índice del Gran Inquisidor había prohibido la lectura de todos los libros que habían constituido la base de su formación; el arzobispo de Toledo había sido encarcelado como sospechoso de herejía y en la cercana ciudad de Valladolid se encendían las hogueras para quemar herejes. Por otra parte, Teresa de Jesús alza su voz en defensa del derecho de la mujer a la libertad del espíritu, a una espiritualidad propia, en un momento en que la piedad femenina estaba desprestigiada.

Con formidable intuición estratégica —picardía, yo diría— declara Teresa de Jesús circunscribirse al ámbito de los conventos femeninos. Se trata, viene ella a decir, de unas aclaraciones hechas de mujer a mu-

jer. De este modo se sitúa en un terreno desmarcado de los letrados, que pretendían reducir toda la riquísima gama de vivencias del espíritu a los esquemas categorizadores de la escolástica; a la vez que quedaba a resguardo de las sospechas de magisterio de cátedra. Frente a las categorizaciones de la espiritualidad escolástica hasta entonces imperante (todo se reducía a la uniformidad), lo que Teresa de Jesús pretende es «declarar qué siente el alma cuando está en esta divina unión». Invertiendo el proceso, arranca de un hecho empírico, experimentado por ella misma.



El camino se presenta lleno de obstáculos. El castellano estaba todavía vinculado al limitado ejercicio de la sensibilidad colectiva medieval o de la categorización escolástica; y ahora se trataba de abordar la intimidad de un yo concreto en vivencias, muchas veces, límite.

El teresianismo constituye una mezcla de actitud y pensamiento inseparablemente entrelazados y de tal maridaje brota su fuerza de implantación en la moderna cultura europea. Su actitud de libertad se pronuncia frente a las rígidas convenciones sociales del siglo XVI. Libertad y humanismo: éstas son las dos

coordinadas en las que yo inscribiría la audaz reforma de Teresa de Jesús.

CLARA VOLUNTAD DE ESTILO

Aunque el reconocimiento de Teresa de Jesús como artista literaria es muy temprano, sería Fray Luis de León, editor de sus obras, quien le iba a dar la entrada definitiva en el mundo de la cultura, al afirmar que nadie hasta entonces la había igualado en maestría, y marca así la pauta a los estudios del lenguaje literario teresiano en los siglos XVII, XVIII y XIX. Sin embargo, la imagen que nos da el Romanticismo de Teresa escritora es la de que escribe de una forma arrebatada. Será Menéndez Pidal quien sentará el principio de categorización del arte literario de Santa Teresa, al afirmar que escribe con una voluntad de desclasamiento del lenguaje, como si ella quisiera expresarse en forma rústica —aparecen términos como «ylesia», «relision»— para que la crean más humilde y modesta. Se apoya también Menéndez Pidal, para subrayar lo que él cree ser despreocupación estilística, en la frecuencia de diminutivos.

La tesis de Menéndez Pidal sería reforzada posteriormente por Fernando Lázaro Carreter, quien sitúa a Teresa de Jesús en el ambiente de prevención antifeminista dominante en la época, que difícilmente admitía que una mujer supiese escribir.

A mi juicio, hay que revisar estas tesis porque partimos de la existencia de una gran diversidad de escritos teresianos y de una situación privilegiada: la abundancia de autógrafos, apógrafos y copias conservados. El *Camino de Perfección* tuvo tres redacciones sucesivas. En la primera, fechada en 1562, Teresa escribe a borbotones, con una caligrafía descuidada y habla de la oración, por ejemplo, con una gran libertad. En la segunda redacción, que ha de hacer obligada por la censura, descarta ya la ironía y escribe de forma más cuidada, menos espontánea, con mayor elegancia. Se sitúa en la norma del siglo XVI, el «escribo como hablo», que, para Valdés significaba «como habla un cortesano» y que

para Teresa significaba «como habla la mayor parte del pueblo».

Con el estilo coloquial se aparta de los letrados y continúa la tradición de los grandes abades monásticos. Tiene también la Santa una intención mistagógica; quiere incorporar, contagiar al lector de su intimidad. De este modo, la historia personal de Teresa de Jesús se hace teología y la teología se convierte en biografía. Rompe el encorsetamiento del lenguaje y los moldes de la actitud escolástica y, además, cuando escribe, vuelve a vivir, a reconstruir la experiencia. De ahí que su escritura tenga un gran sentido de presente y de vivencia inmediata.

Para la Santa, no hay duda de que el arte ha de estar al servicio de la devoción. Pero en ella hay una poética, la poética de la expresión mística. Como todos los místicos (Plotino, Lutero...), expande el lenguaje y escribe con esa necesidad de desbordamiento para expresar una vivencia que en sí es inefable. Pero la inspiración divina no invalida el esfuerzo que ha de hacer la Santa para traducir sus vivencias en lengua castellana, en un momento en que ésta estaba todavía haciéndose.

Teresa de Jesús no tenía una gran capacidad imaginativa para los símbolos y es muy profusa, en cambio, en las comparaciones. Posee el gran genio de revitalizar imágenes que estaban topificadas y fosilizadas.

EL «LIBRO DE LAS FUNDACIONES»

El *Libro de las Fundaciones* es la obra de Teresa de Jesús más vinculadora a la realidad de su tiempo histórico, a la vez que presta la más directa guía para la comprensión de los objetivos de su reforma, y refleja el maridaje, no exento de tensiones, entre la monja contemplativa y la ejecutiva fundadora; y es, por otro lado, producto de una simbiosis de géneros literarios —biografía, crónica, ensayo, oratoria y didáctica—, constituyendo un género nuevo que los trasciende a todos.

Era propósito de la Santa que su

libro no fuera conocido hasta después de su muerte. Quería evitar cualquier presunción de protagonismo y los destinatarios que al redactarlo tenía *in mente* eran las monjas de las generaciones venideras.

Para entender correctamente el planteamiento del *Libro de las Fundaciones* es indispensable ponerlo en relación con el *Libro de la Vida*. Aunque no faltan datos autobiográficos, los que se aportan son puestos al servicio de un ulterior objetivo trascendente: que los letrados puedan discernir las experiencias de su alma y de este modo, y lo que en definitiva importa, resplandezcan las maravillas que en ella ha obrado el Señor. Al igual que el proceso de perfección espiritual de su alma, la tarea reformadora es contemplada por Teresa de Jesús como una contienda entre Dios y el demonio.

La imagen del cañamazo sirve para ilustrar la función que el mundo, digamos, profano, cumple en el tejido narrativo de las fundaciones teresianas. Las cosas —sucesos históricos, medio ambiente, personas, paisajes, etc.— no interesan en su entidad autónoma, sino sólo en tanto en cuanto proyectan su incidencia sobre una historia trascendente en la que se integran. No se aminora con ello el grado de realismo. Todo lo ve ella traspuesto a lo divino y, en proceso inverso, se puede comprobar cómo lo sobrerreal se torna accesible y cotidiano. No hay ninguna fácil concesión a la credulidad del milagrerismo.

Magisterio y crónica van entrelazándose a lo largo del *Libro de las Fundaciones*, con una proporción cuantitativa bastante aproximada: 300 párrafos de crónica y 211 de magisterio espiritual. Pero una y otra parte, que parecen alternar en sucesión discontinua, discurren realmente en convergencia interior, superpuestas a un propósito ulterior.

La empresa reformista de las órdenes religiosas conllevó, a lo largo del siglo de oro, una intensa producción de crónicas e historias particulares, de las que podría ser considerada como paradigma la gran *Historia de la Orden de San Jerónimo*, del Padre José de Sigüenza. Rezuman esas crónicas un marcado

sabor libresco y en su dimensión ha-
geográfica constituyen, en cierto mo-
do, una especie de libros de caballe-
rías a lo divino, mientras que su es-
trato histórico pretende seguir los
modelos de la historiografía clásica.
Con el *Libro de las Fundaciones*
adviene a esa parcela de la literatura
un planteamiento totalmente nuevo.
La documentación aquí no está to-
mada de fuentes librescas sino del
propio recuerdo. La genialidad del
Libro arranca, a mi juicio, de esa
intuición primaria de integrar los da-
tos del recuerdo en un discurso dia-
léctico, el señalado como objetivo
fundamental: todo está contemplado
y es transmitido en el proceso de
avance de la reforma carmelitana.

Santa Teresa sabe mantener el rit-
mo de interés narrativo conducién-
donos a través de un camino lleno
de obstáculos. Son sus hermanas
carmelitas las destinatarias del dis-
curso de las *Fundaciones* y con ellas
habla por escrito Teresa de Jesús.
Aunque sobre la base de unas ano-
taciones previas, la redacción última
de grandes partes del *Libro* connota
una situación coloquial. Lo demues-
tran, entre otras cosas, además de
los acostumbrados anacolutos y ex-
presiones semejantes, las autocorrec-
ciones introducidas en el decurso del
texto. Y, al tiempo que habla con
sus monjas, Teresa autorreflexiona
en monólogo, inflexionando enton-
ces el estilo hacia un plano subje-
tivo; dialoga con Dios y cobra así
el discurso un tono de oración; ins-
truye a sus monjas en forma de tra-
tado o, en fin, amplía el radio de
destinatarios y apela a los cristianos
en general.

Toda la variedad de estilos requere-
dos por la diversidad de géneros
implícitos, va contrapunteando el hi-
lo narrativo de la gran epopeya dra-
mática que, de este modo, se tradu-
ce en un discurso extraordinariamen-
te vivo. Acaso lo que más seduce
hoy es ver a Dios participar del co-
loquio. Un recuento léxico nos sor-
prendería con la comprobación de
que en el *Libro de las Fundaciones*
la adjetivación es muy escasa. Toda
la enorme carga de dramatismo y
efectividad se sustenta en el puro
contraste de las desnudas instancias:
Dios y el demonio, el bien y el mal,

la gracia y el pecado. No hay lugar
para la ornamentación ni los matices.

LOS CONVENTOS CARMELITANOS, UN FOCO POETICO

El movimiento franciscano venía
promoviendo una espiritualidad hu-
manitaria y devota y con ella se pro-
dujo un foco de poetización en los
conventos. Se trataba de poesía can-
tada, de canciones devotas que to-
maban las letras de la canción po-
pular y de la poesía culta y se «di-
vinizaban». En este contexto de poe-
sía popular a lo divino, un repaso a
las crónicas del Carmelo y a las car-
tas de Santa Teresa muestra cómo la
reforma carmelitana entra de lleno
en este ambiente. En este sentido
constituye una joya bibliográfica el
*Libro de Romances i Coplas desta
Casa de la Concepción del Carmen*,
de Valladolid. Aunque se advierten
con claridad diversas y sucesivas ma-
nos, la mayor parte de las piezas
debieron de ser transcritas en la pri-
mera mitad del siglo XVII. Se trata
de un cancionero conventual que re-
coge la poesía cantada o recitada
—exactamente 321 composiciones—
en el Carmelo de Valladolid, en los
siglos de oro.

La mayor abundancia de piezas se
concentra en el ciclo navideño y
dentro de él, la variedad no es muy
grande. Reseña Orozco dos tipos de
representaciones navideñas que se
hacían en los primeros carmelos
masculinos reformados y en los que
consta que intervino San Juan de la
Cruz. Tales representaciones, que
aún subsisten, reciben el título ge-
nérico de «Posadas» y tienen lugar
en «la noche de la Calenda», la mis-
ma en que en el teatro litúrgico
medieval hacía su aparición la Sibi-
la. En el *Libro de Romances i Co-
pilas* se nos ofrecen varias piezas re-
lacionadas con estas celebraciones.

En conjunto, la sección consagra-
da a la Eucaristía aparece estética-
mente descompensada por una exce-
siva carga doctrinal o parenética.
Abundan las formas estróficas más
cultas —composiciones en tercetos,
sonetos, etc.— y algunas de las me-
jores piezas de estructura tradicional

están tomadas de López de Ubeda. Y hay un hecho que debe ser destacado. Bastantes composiciones eucarísticas acomodan temas, moldes imaginativos y formas empleadas en el ciclo de Navidad.

En cuanto al campo hagiográfico, sorprende, ante todo, que siendo San José la figura más venerada del Carmelo, sólo encontremos alusiones a él en el marco de la poesía de Navidad. Descuellan, en cambio, por importancia numérica, tres figuras que acaparaban la hagiografía gótica última: los dos Juanes y María Magdalena.

En la sección correspondiente a las Coplas para hábitos y velos, sin duda la configuración poética más usada del hecho de la profesión religiosa es la del desposorio. Doce piezas del *Libro* juegan con tal concepto. Casi todas están salpicadas de esa graciosa espontaneidad que vengo calificando como característica de la actividad poética teresiana.

Dentro de la sección, tan heterogénea, de Ascética y vida religiosa, la mayor parte de cuyas composiciones pecan del mismo defecto que las eucarísticas, de doctrinarismo o parenesis, forman un grupo diferenciado las que desarrollan el tema del anhelo místico. Helmut Hatzfeld ha perseguido su trayectoria literaria y comparado las realizaciones teresiana y sanjuanista del «vivo sin vivir en mí». Existía toda una tradición cortesana que glosaba, en mil modos, la muerte de amor. Pues bien, en tanto que San Juan de la Cruz aprovecha su cañamazo para tejer un análisis racional y teológico, que expresa, de forma austera, su vivencia mística, Santa Teresa proyecta sobre el mismo esquema un torrente incontrolado de intimidad: una vivencia a borbotones reiterativos.

Servían también de cañamazo las piezas profanas para tejer consejos de vida religiosa. El gusto de Santa Teresa por las comparaciones con cosas de lo cotidiano queda perfectamente reflejado en varias composiciones referentes a la vida de los carmelos.

No había, pues, lugar en el coro carmelitano para el lucimiento ni siquiera para la variedad melódica musical. Y deduzco que tampoco de-

bía de ser ésta muy grande en el canto de las coplas devotas. Es significativo al respecto que las coplas que he calificado como de factura teresiana se ajusten todas al esquema estrófico de zéjel. También hay que destacar la escasez de lirás. Todo este grupo de composiciones revelan, en última instancia, igual carácter culto y esto me hace pensar que las lirás debieron ser conocidas en los carmelos castellanos, pero caracterizadas como estrofa culta y, por consiguiente, no usual.

Lo habitual en los palomarcicos teresianos era así lo más popular, la trasmutación de lo que andaba en boca de las gentes «no curiosas». Y esto se traduce en el predominio de las formas de romance o villancico, en la elementalidad de los temas y en bastantes términos léxicos. Entre las diversas colecciones de poesía a lo divino manejadas, directa o indirectamente, por las carmelitas de Valladolid, destacan las de López de Ubeda. Mas todo lo avasalla el carácter de tradicionalidad: menudean las alteraciones de palabras aisladas, que arguyen una transmisión por vía oral, y cualquier composición, aunque de autor conocido, es sentida como patrimonio común.

Digamos, para terminar, que la mayor parte de las composiciones de tipo tradicional del *Libro de Romances i Coplas*, así como de las que están recogidas en cuadernillos o pliegos sueltos, eran, sin duda, cantadas. Pero la etapa fundacional del Carmelo Reformado coincide con unos años decisivos en la evolución de la poesía española. José Manuel Bleuca se refiere a ellos al estudiar los poemas incluidos en el libro del vihuelista Alonso Mudarra, titulado *Tres libros de música en cifra para vihuela* e impreso en Sevilla en 1546. Se cantaba todo: sonetos de Petrarca y Garcilaso, canciones de Boscán, el «Beatus ille» horaciano y versos de Ovidio, las coplas de Manrique y, por supuesto, villancicos y romances. La vihuela doblaba la voz del cantor. El *Libro de Romances i Coplas* es el testimonio de una corriente poética que circulaba entre todos los conventos teresianos con un acentuado carácter de anonimidad propio de la esencial tradicionalidad.