

Academia de Buenas  Letras de Granada

DISCURSO

PRONUNCIADO POR LA

ILMA. SRA. DOÑA CONCEPCIÓN ARGENTE
DEL CASTILLO OCAÑA

EN SU RECEPCIÓN PÚBLICA
COMO ACADÉMICA SUPERNUMERARIA

ACTO CELEBRADO EN EL PARANINFO
DE LA UNIVERSIDAD DE GRANADA
EL DÍA 2 DE MARZO DE 2015

GRANADA
MMXV

Edita: © Academia de Buenas Letras de Granada

Apartado de Correos 1013

18080 GRANADA

<http://www.academiadebuenasletrasdegranada.org/>

Imprime: Taller de Diseño Gráfico y Publicaciones, S.L., Granada

Depósito Legal: Gr/288-2015

DISCURSO

DE LA

ILMA. SRA. DOÑA CONCEPCIÓN ARGENTE
DEL CASTILLO OCAÑA

TERESA DE JESÚS,
UNA ESCRITORA DEL S. XVI

Excmo. Sr. Presidente,
Excmos. e Ilmos. Sres. Académicos,
Señoras y Señores:

JOSEPH Perez, en el libro *Teresa de Ávila y su tiempo* (2007), concluye preguntándose y preguntando al lector si tiene sentido leer a Santa Teresa hoy; la pregunta es retórica y él mismo la contesta: si ha escrito un libro sobre ella es evidente que sí. Nosotros en este año de centenario estamos respondiendo a esa misma pregunta, nos interesa la escritora del s. XVI porque las preguntas de *quién soy, qué espero, cómo alcanzar lo que espero*, que ella se hizo a sí misma y que intentó responder desde su escritura recogiendo su experiencia, son nuestras mismas preguntas.

Así pues, estamos frente a una escritora perfectamente lúcida y consciente, surgida de la necesidad de que en última instancia su experiencia personal se tenía que resolver en lenguaje, para configurarse, para transmitirse y para permanecer, formalizada como palabra, frente a lo efímero y lo inefable de la experiencia mística. Por lo tanto la escritura no es un elemento accesorio, que podamos desgajar de los contenidos espirituales; cuando Dámaso Alonso (1971) habla de que su acercamiento a la poesía mística es desde esta orilla, aunque él pensara que no, se está situando en el espacio místico por excelencia, esta orilla de la vida que es la que el místico pisa y comparte con el resto de la humanidad. Si hablamos de que la mística es una experiencia existencial, esta tiene que ser de esta orilla, terrenal, es la experiencia de un sujeto creyente que, como dice Joseph Pérez aplicándolo a Teresa

de Ávila, tiene *el valor de ser ella misma* y, como añado yo, responsabilizarse de su vida.

Es cierto que, como todos sabemos, la santa reitera muchas veces a lo largo de su obra que escribe por mandato de sus confesores, pero también sabemos todos que su obra va más allá de unas simples cuentas de conciencia o resumen de vida. Tiene toda la entidad de una escritura necesaria en su evolución como ser humano y como creyente. El voto de obediencia la hubiera llevado a dejar un testimonio valioso para su biografía, pero no hubiera creado un universo de palabras en el que un personaje llamado Teresa de Jesús trasciende las fronteras temporales, culturales, ideológicas y religiosas, para convertirse en paradigma de un momento histórico y de una manera de concebir la vida, para ella una vida creyente y consagrada.

Cuando abordamos a la escritora Teresa de Jesús dentro del canon de la literatura española del s. XVI, nos damos cuenta no sólo de la pertinencia de incluir a una autora espiritual en ese canon, sino hasta qué punto la literatura de ese periodo queda incompleta sin esta inclusión. La respuesta a esta cuestión, y el punto de vista en el que me propongo situar mis palabras, está en la misma literatura de la época en la que ningún discurso literario se puede abstraer del sentido final del texto, que no es otro que la búsqueda de la verdad, una verdad no abstracta sino encarnada en la realidad de cada sujeto. Es decir, se escribe con un objetivo y para alguien, pero el que escribe lo hace arriesgando su propia conciencia, escritura del sujeto y para otros sujetos, que tiene su mayor fuerza en lo testimonial, yo lo vi o yo lo viví, y no en lo especulativo y jerárquico. Por lo tanto la escritura no tiene otro sentido que manifestar la verdad.

De ahí la importancia y necesidad de *saberlo decir*, lexía muy familiar para todo lector de Santa Teresa, que aparece en el *Libro de la vida* bajo diversas fórmulas; citamos la más explícita y completa:

Porque una merced es dar el Señor la merced, y otra es entender qué merced es y qué gracia; **otra es saber decirla y dar a entender como es.** (V. 17)

Es lo que se conoce en términos teresianos como la concesión de las cuatro mercedes. Indudablemente el concepto no es original suyo, sino que aparece en Francisco de Osuna, quien a su vez lo hereda de la tradición patristica y exegética, aplicada a la dificultad del lenguaje para recoger y expresar la experiencia directa de lo divino y la necesidad de la palabra como mediadora de la revelación.

Pero a la vez nos enlaza con el problema central de la escritura literaria y su relación con la realidad. Por lo que encontramos que el tema de la lengua, y más de la escrita, es una cuestión candente en el s. XVI, no solo en el ámbito de la literatura espiritual, sino en la literatura en general, marco sin el cual no se puede explicar el fenómeno de la literatura mística española. Una vez que partimos de la experiencia, el primer problema es *saberlo decir*. Esta situación queda muy bien descrita en la introducción a *De los nombres de Cristo* de Fray Luis de León, primer editor de Santa Teresa:

...el bien hablar no es común, sino negocio de particular juicio, **ansí en lo que se dice como en la manera como se dice**; y negocio que de las palabras que todos hablan, elige las que convienen, y mira el sonido de ellas, y aun cuenta a

veces las letras, y las pesa y las mide y las compone, para que no solamente digan con **claridad** lo que pretenden decir sino también con **armonía** y **dulzura**.

Será S. Juan de la Cruz el que nos aporte también otro texto muy significativo sobre este aspecto de la importancia de hallar el registro lingüístico conveniente, sabiendo hasta qué punto es difícil, palabras del místico a las que se recurre no sólo para la literatura espiritual, sino que en la poesía profana es también un texto referencial, en distintos momentos literarios, para señalar las diversas formas de significación que encontramos en la palabra poética:

Sería ignorancia pensar que **los dichos de amor en inteligencia mística**, cuales son los de las presentes canciones, con alguna manera de palabras se puedan bien explicar... Porque esta es la causa por que **con figuras, comparaciones y semejanzas antes rebosan algo de lo que sienten y de la abundancia del espíritu vierten secretos y misterios, que con razones los declaran. Las cuales semejanzas, no leídas con la sencillez del espíritu de amor e inteligencia que ellas llevan, antes parecen dislates que dichos puestos en razón.** (Prólogo del *Cántico espiritual*)

Que esto no es un fenómeno de escritura revelada, ni para el autor, nos lo evidencia una anécdota que recuerda el profesor Orozco Díaz, cuando una novicia le pregunta al santo si las palabras de su poema le han sido dadas por inspiración divina, él con cierto humor le contesta “unas me las daba Dios y otras me las buscaba yo”, lo cual no contradice el sentido providencialista de su escritura.

Pero volviendo a la tercera merced de Santa Teresa, hay en ella un aspecto que tenemos que tener en cuenta: **saberlo decir** va mas allá de **saberlo entender**, es para una escritora colonizar un espacio nuevo. Pasar de una actitud receptiva y pasiva a una posición activa, en gran parte vedada a la mujer, cuya formación para los humanistas tendía a fomentar en ella su capacidad lectora, más fácilmente controlable, y desconfiaba de su fragilidad femenina al escribir, pues esto la convertía en emisora. Así la concienciación de la mujer completa el círculo del aprendizaje con la escritura femenina, que la responsabiliza de sus palabras y le permite transmitir, dar a entender, sin intermediarios, la verdad de sí misma. Esa es la posición que asume la santa con frases tan rotundas como la que utiliza en *La morada 7*:

Quiéroos poner una comparación o dos. Plega a Dios que sean tales que diga algo; mas si no lo fuere, *yo sé que digo verdad en lo dicho*. (M. 7, cap. II)

Hay un matiz más en esta escritura de mujer del s. XVI, que la escrita por hombres no tiene que justificar: es el punto de partida desde el que está asumido el hecho de escribir. Teresa no escribe desde la excepcionalidad, un don divino o de la naturaleza que anularía su responsabilidad al convertirla en un prodigio, muchas veces expresado con categorías masculinas, en la literatura de la época en la que a determinadas cualidades de una mujer se le aplica el concepto de varonil para indicar la excelencia, tendencia de la que no escapa la Fundadora cuando habla y dice: “de todo mi ánimo, que dicen no lo tengo pequeño y se

ha visto me lo dio Dios, harto más que de mujer” (V. 8,7), posición lógica en ella si en los informes positivos sobre sus escritos se pueden leer cosas como las que dice el Doctor Ortiz sobre *Camino de Perfección*:

Paréceme haría provecho si se comunicase, y más a religiosas, de cualquier orden que sea; porque por ser mujer la que habla por experiencia, parece que con su ejemplo se animaran más las mujeres a ser varones en la virtud que si oyesen a un hombre docto por muy bueno que sea. (C V)

Su escritura, sin embargo, es un fruto más de su **determinada determinación**, tomada desde su condición de mujer. Teresa escribe desde su experiencia contemplativa, reivindicando la normalidad de su escritura en la vivencia de su fe, desde la comprensión de su existencia humana y creyente, como cualquier otro sujeto que intenta dar cuenta de su persona, y en esa situación todos, hombres y mujeres, creyentes y no creyentes, somos iguales.

No se espante ni le parezcan cosas imposibles —todo es posible a el Señor—, sino procure esforzar la fe y humillarse de que **hace el Señor en esta ciencia a una viejecita más sabia por ventura, que a él, aunque sea muy letrado**, y con esta humildad aprovechará más a las almas y a sí, que por hacerse contemplativo sin serlo. (V. 34)

Curiosamente coincide Teresa con un autor anterior a ella, García de Cisneros, que escribe en 1500 su *Ejercitatorio de la vida espiritual*, en el que dice lo siguiente:

Todo cristiano está llamado a la mística inteligencia de amor, aunque sea un labrador o una simple vejezuela, a condición de que se disponga a recibirla. (cap. 28)

Pero aunque partamos de la normalidad de la escritura, en una mujer lectora y culta, no es menos cierto que el escribir solo se produce después de un acontecimiento existencial que ha transformado la vida, la mujer que escribe ya no es Teresa de Cepeda y Ahumada, la escritora es **Teresa de Jesús**, cercana a los cincuenta años, una viejecita según los parámetros de la época, que se atreve a escribir sobre una materia vedada a la mujer, como es la teología mística o inteligencia de amor, alguien que se ha aventurado a cambiar radicalmente. Ha tomado un nuevo nombre y se dispone a iniciar una nueva trayectoria vital, como si tuviera todo el tiempo por delante, para vivir otra vida a partir de aquí como escribe ella misma:

Quiero ahora tornar a donde dejé mi vida... porque se entienda mejor lo que está por venir. *Es otro libro nuevo de aquí adelante, digo otra vida nueva.* La de hasta aquí era mía; lo que he *vivido* desde que comencé a declarar estas cosas de oración, es que vivía Dios en mí, a lo que me parecía, porque entiendo yo era imposible salir en tan poco tiempo de tan malas costumbres y obras. Sea el Señor alabado que me libró de mí. (V. 23)

Determinada determinación para emprender otro camino del que la escritura forma parte esencial, ella se referirá a su *Libro de la vida* con expresiones tan significativas como **mi vida, mi alma**, porque el uso de la palabra no le ha servido sólo como explicación ante los demás sino que ha

actuado como revelación para ella misma ayudándola en la configuración de su propia existencia, de aquí el dramatismo de su inquietud por controlar la recepción de sus escritos. Volvemos aquí a las palabras de S. Juan de la Cruz, ese es el temor de Teresa: no ser leída con sencillez y que la sitúen o en el espacio de los heterodoxos o en el de los santos inalcanzables, su sitio es el de todos los cristianos.

El tema central de la obra teresiana está resumido en el estribillo de una conocida glosa: *Veante mis ojos, dulce Jesús bueno. / Veante mis ojos, muérame yo luego*. He elegido esta canción a sabiendas de que no es de Santa Teresa, pero está unida a una de las anécdotas más expresivas de la tradición teresiana. Cuando el domingo de Pascua de 1571 se lo canta la novicia Isabel de Jesús y cae en éxtasis después de una etapa de sequedad terrible, lo comenta ella misma en M 6,XI y en las meditaciones sobre los Cantares VII. Y ciertamente el efecto es tan fuerte porque es una síntesis perfecta del tema central de la escritura teresiana. Porque de lo que escribe Teresa de Jesús es de un tema muy complejo pero perfectamente establecido en la tradición cristiana: la contemplación de Dios, como experiencia personal y existencial, culminación de un proceso de oración, radical y pleno.

“Encierra en sí todo el camino espiritual, desde el principio hasta engolfar Dios el alma y darla abundantosamente a beber de la fuente de agua viva que dije estaba al fin del camino”. (C. 42/5)

Pero en el ámbito profano también está presente, de los *Diálogos de amor* (1986) de León Hebreo saco una

cita clarificadora para esta cuestión. Después de una larga disertación, en la que la definición de la felicidad del hombre lleva a Filón y Sofía a establecerla como el conocimiento en acto, es decir no teórico, que sólo es accesible a través del conocimiento de Dios, el razonamiento y la imposibilidad de una argumentación válida desemboca en la relación entre visión de Dios, conocimiento y felicidad:

No me extenderé más porque el tipo de nuestra conversación no lo permite, porque la lengua humana no puede llegar a expresar perfectamente lo que el entendimiento siente, porque la pureza intelectual de las cosas divinas no puede ser expresada con voces corporales. Basta con que sepas que *nuestra felicidad consiste en el conocimiento y en la visión divina, en la que se ven todas las cosas de un modo perfectísimo.*

Estos razonamientos, pues, están no sólo en el espacio de la literatura religiosa, sino también en el de la profana, por lo que su conocimiento llegaba por múltiples vías a cualquier lector del tiempo; la contemplación de la amada como imagen de una belleza y perfección superiores, lo que lleva a la iluminación y comprensión, es uno de los motivos más conocidos y analizados, en los distintos tipos de discursos amorosos, desde el puramente lírico al divulgativo teatral que aparece en *La dama boba* de Lope de Vega. Así no es sólo el registro religioso el que trasmite esta trascendencia de la escritura, sino que la propia poesía del sujeto moderno vuelve sobre el signo de la escritura sacralizante para expresar el amor y su trascendencia en la vida de la persona.

La escritura amorosa como revelación y reconocimiento del eje central de la vida, no entra en el plano de la ficción

sino en el plano de lo filosófico y teológico, dentro de un horizonte creyente y cristiano, en el que el amor a Dios, como hemos leído en León Hebreo, es el escalón más alto de la perfección. Y esto no se contradice con la modernidad y su proceso secularizador, sino que tiene mucho que ver con la búsqueda del nuevo sujeto moderno, que no depende del estamento social ni del grupo, sino que es sujeto de valores y virtudes, por lo tanto de su propio mérito, y aquello que lo hace meritorio o virtuoso es fundamentalmente el sentimiento más profundo: el amor. Hasta que el sujeto no bucea en este sentimiento no se descubre a sí mismo. El reencuentro con *Las Confesiones* de S. Agustín, en este espacio de la modernidad, que comparte la literatura religiosa y la profana, tiene mucho que ver con este lenguaje del yo, libre y comprometido con la vivencia interior. Es el gran maestro que dirige los pasos al propio interior para buscar a Dios en esa imagen refleja de perfección que debe ser el hombre, es la construcción del yo profundo, a partir del cual el nuevo hombre comienza una nueva vida. Y Teresa de Jesús, lectora de S. Agustín, elige este procedimiento para su camino espiritual y para su escritura.

Desde esa experiencia radical, Teresa de Jesús comienza a escribir dentro de unos modelos literarios perfectamente establecidos, aunque ella no se los planteara como literarios pero sí como modelos, el hacer unas cuentas de conciencia la situaba dentro de la literatura testimonial, muy cercana a la epístola al ser un texto emitido para un destinatario determinado, en singular su confesor, en plural los letrados, y a la vez este texto se tiene que justificar desde un punto de vista teórico como la aplicación de una metodología ortodoxa a la experiencia espiritual. Sus vacilaciones nos

las muestra ella misma, cuando acude a *La subida al monte Sion* de Bernardino de Laredo, como portavoz que exprese lo que ella desconfa de poder decir claramente.

Que este no era el camino elegido por ella, nos lo demuestra el conjunto de su escritura. Necesita encontrar un texto autorreferencial, narrar su vida a la luz de lo que la centra, su experiencia de fe y oración. Para cubrir este objetivo la literatura del s. XVI había desarrollado varios subgéneros: la epístola literaria, el diálogo y el relato o novela de la existencia. Estas tres formulas tienen en común: partir de la realidad del sujeto, de la experiencia vital, y mostrar de manera crítica si la teoría aplicada a su interpretación es válida o no. Son géneros fronterizos que se mezclan muchas veces, como podemos ver en el *Lazarillo de Tormes*.

En cierta medida nuestra autora mezcla estas tres modalidades en su obra, por una parte un estilo directo como el epistolar pendiente de la lectura y del diálogo con los receptores, un intercambio constante con la opinión ajena que la propia autora nos explicita, el transcurrir de su vida, acontecimientos, acciones, sentimientos, emociones y, envolviéndolo todo, un libro de oración que desarrolla la biografía espiritual.

Es cierto que la diferencia con algunos de estos modelos que hemos citado al principio, es que Teresa de Jesús no escribe desde la ficción sino desde la realidad, pero también es cierto que Teresa puede utilizar la abstracción de los símbolos para mejor expresar una realidad interior que muchas veces es inefable e inabarcable.

Si en las primeras páginas del *Libro de la vida* parece condenar los libros de caballería, por hacerle perder el

tiempo con sus fantasías, no ocurre lo mismo con su significado y su estructuración en torno a su idea central, la necesidad del hombre de arriesgarse por alcanzar su ideal en el camino de la vida. La gran aventura para Teresa es ahora renunciar a la fantasía y enfrentarse a la vida cotidiana y descubrir y experimentar su valor trascendente. Por eso la expresión *aventurar la vida* adquiere pleno sentido en su obra; si recordamos algunos versos de su poema *Ya no durmáis* podemos tener más claro este sentido:

*Todos los que militáis
debajo desta bandera,
ya no durmáis, no durmáis,
pues que no hay paz en la tierra.*

.....

*¡No haya ningún cobarde!
¡Aventuremos la vida!
Pues no hay quien mejor la guarde
que el que la da por perdida.
Pues Jesús es nuestra guía,
y el premio de aquesta guerra,
ya no durmáis, no durmáis,
porque no hay paz en la tierra.*

Ofrezcámonos de veras
a morir por Cristo todas,
y en las celestiales bodas
estaremos placenteras.
Sigamos estas banderas
pues Cristo va en delantera.

*No hay que temer, no durmáis,
pues que no hay paz en la tierra. (1175)*

Por supuesto que este lenguaje bélico nos lleva al campo de la lucha interior y de la fortaleza testimonial ante los demás, pero todo ello unido al ejercicio de un acto libre; nada hay más propio que la vida, el aventurarla es un acto de libertad y en defensa de esa propiedad, así aparece en Cervantes en boca de D. Quijote: “por la libertad así como por la honra se puede y se debe aventurar la vida” (II, 58). La aventura para Santa Teresa no es descubrir y denunciar la mentira de la ficción, como en D. Quijote, sino utilizarla para poder expresar el carácter infinito y trascendente del espacio interior del hombre, un país desconocido, donde surge el encuentro y el conocimiento con Dios, la gran aventura de su salvación.

Por eso hacemos nuestras las palabras de Evangelista Vilanova (1995, 45), aunque él las aplica sólo a S. Juan de la Cruz, para aplicarlas también a Santa Teresa:

Su “aventura perfecta” —en palabras de Urs von Balthasar— consistió en integrar en el nuevo radicalismo cristiano, estimulado también por la reforma protestante, toda la tradición monástica, desde los griegos —del Pseudo Dionisio en particular— pasando por la edad media, y al mismo tiempo conferirle, por la orientación moderna hacia lo personal, experimental, psicológico, un radicalismo desconocido hasta entonces.

El hilo conductor, en las distintas obras que escribe Teresa de Jesús, es precisamente su presencia no sólo como autora de los textos sino como personaje dentro de ellos,

mostrando su génesis y desarrollo. Por lo que podríamos decir que cada uno de ellos forma parte de una sola unidad que es mostrada desde distintos puntos de vista, a partir de ese punto inicial que es el haber escogido una serie de formulas autorreferenciales y testimoniales, como decíamos anteriormente con respecto a la utilización de la fórmula epistolar, la del diálogo renacentista y la del relato de la propia existencia: de aquí la diversidad de su obra y a la vez su carácter interrelacionado y unitario. Podríamos decir que cuando hablamos de la obra en singular, lo hacemos con toda propiedad: es un solo libro, abierto y poliédrico como su propia vida y la de sus lectores, a imagen del libro vivo que Jesús le promete en su oración.

Pero esto no impide que podamos analizar cada una de sus obras desde un punto de vista genérico y literario que justifica esa amplitud de su mirada. Antes de entrar en sus cuatro obras mayores y en sus poemas debemos consignar un amplio corpus de escritura teresiana que realiza a lo largo de su vida y que nos testimonia su capacidad para la comunicación escrita y la densidad de su pensamiento, aparte de su ductilidad para manejar registros de escritura reservados a los letrados, por supuesto hombres, hasta ese momento: desde el registro más tierno e íntimo de las cartas, más de 467 conservadas, a la admonición y argumentación en cuestiones de doctrina y administración de ese mismo conjunto epistolar; desde la emoción de algunas cuentas de conciencia y de las meditaciones sobre los cantares a la ironía intelectual y amablemente pedante del *Desafío espiritual* o del *Vejamen* en torno al verso “Buscarte has en mí”. Todo un universo de palabras que realzan el valor de sus cuatro libros mayores y testimonian el carácter abierto

de su escritura, aparte de mostrarnos su esfuerzo a la hora de enfrentarse al hecho físico y material de su escritura.

Su objetivo es la llegada a la contemplación y sus efectos, pero siempre en una relación dialéctica con la realidad, con el mundo no en abstracto, sino su mundo, el que le ha tocado vivir y misionar. Su aventura hacia la visión de Dios pasa por el autoconocimiento y el reconocimiento de su realidad. De aquí la fuerza e inquietud que sus páginas generan, Teresa escribe desde su experiencia, cada fenómeno espiritual arranca para ella de la realidad que vive y modifica a su vez su relación con esa realidad. Lo que ella descubre y no se cansa de señalar es que en el acontecer humano está la transcendencia de lo divino, que los logros en cualquier faceta del vivir tienen sentido cuando descubrimos su sentido providencial y sagrado, que es para ella el auténtico sentido. Esto le da seguridad, autoridad y libertad para expresarse y emprender acciones.

Siguiendo la línea que nos hemos marcado, encuadrar la obra de Sta. Teresa en el marco literario de su tiempo, vamos a analizar los elementos de los que se sirve para construir su relato: Espacio, Tiempo y Personajes. Estos tres elementos conforman esa relación dialéctica, es decir viva y recíproca, entre el sujeto protagonista y su entorno, e indudablemente, el peso de cada uno es diferente en las distintas obras, aunque ese sentido unitario, que he señalado en la escritura de nuestra mística, nos permite analizarlos en su conjunto.

No es nuestra autora muy dada a las descripciones paisajísticas ni de interiores, pero sí es muy consciente del aquí de cada una de sus páginas y quiere que el lector la acompañe, con la misma libertad de movimiento que le

permite la lectura, de esa forma la dicotomía vida interior-vida exterior se desdobra en dos planos, perfectamente delimitados, que se simultanean en sus palabras. Hay un espacio físico y social, que se centra en el convento, que se caracteriza más por el ambiente que se vive en él que por sus dimensiones, aunque estén clarificadas explícitamente cuando narra alguna fundación.

El convento marca un dentro, paralelo con la vida interior que el alma tiene que buscar, y contrasta con el camino, otra realidad espacial que Teresa muestra; monja inquieta y andariega la llamaron, a pesar de que el camino en su obra es siempre una prueba, porque tiene aspectos negativos, abandono del silencio conventual, problema económico, dureza de condiciones físicas. No hay mucho espacio para recrearse en el paisaje, menos si el carro va cerrado como si fuera un convento ambulante. Pero también es ocasión para la convivencia entre el pequeño grupito que se desplaza, es la esperanza de realización del proyecto reformista y siempre un ejercicio de obediencia que pone a prueba la disponibilidad personal. Casi en el mismo plano que el camino está el palacio, con más frecuencia de la que ella querría Teresa tiene que trasponer los umbrales de las grandes casas. Es la antítesis del convento, amplitud de aposentos y medios, exceso de personas, falta de silencio. Cuando comunica estas condiciones es para indicar la necesidad de contrarrestarlo con el espacio interior, que no debe depender de las condiciones materiales. Ciudades y pueblos, con sus calles y sus habitantes, están aludidos de pasada y en función de su relación con el convento descalzo de cada localidad.

Esta sobriedad descriptiva contrasta con el espacio interior, ahí nos deja un cuadro vivo en el que se desarrolla su

proyecto espiritual. Es simbólico y es el más desarrollado, la aventura del alma se transforma en el vuelo de la mariposica, en movimiento ascensional o desciende hasta el hondón del alma donde está el brasero candente del amor de Dios, o se engolfa y bebe en *las mismas aguas vivas*. O describe el camino de perfección, con etapas y jornadas, aquí ya se goza, aquí ya se ilumina. El alma sublevada, como decía García de Cisneros, es el *hortus conclusus*, huerto cerrado que se abre al agua del humilde arcaduz, al riego encauzado de la acequia o se expande y esponja bajo el agua de lluvia. Y por último, sin haber agotado todos los espacios interiores, está el castillo interior, tras de su valla que es el cuerpo, se abre en moradas, que son el espacio que uno habita, espacio vivido y jardín abierto.

En cuanto al tiempo, tenemos dentro de la obra lo que podemos llamar el tiempo histórico: la autora es perfectamente consciente de su momento histórico y así lo marca en su relato. Tiempos fuertes los llama, cuando se trata de hablar del papel de la mujer en la vida espiritual. Aconteceres de los que se hace eco, “en ese tiempo que nos quitaron los libros”, o cuando se producen revueltas religiosas en Francia o el cambio del Nuncio. Pero no le interesa un relato lógico de los acontecimientos, sino como estos están en el sustrato de la historia de su conversión y del proyecto, la reforma del Carmelo o de la iglesia, que de esa conversión se deduce. Por eso Teresa va y viene por los acontecimientos mezclando pasado y presente con una libertad que hasta el s. XX la narración no se ha permitido, cuando se ha hablado de la relatividad y subjetividad del tiempo. Lo que importa es el fenómeno espiritual que en cada momento quiere explicar o comunicar. El dato o

la anécdota están en función de esa búsqueda de sentido desde el presente de su escritura.

Por lo tanto es el tiempo interior, que refleja el acontecer de la vida espiritual, el que se impone. Llamadas y respuestas, retrocesos y estancamientos, pecado y gracia, esos son los fenómenos que marcan los tiempos largos y cortos. Hay sin embargo momentos en los textos en los que coinciden el tiempo histórico, el interior y el real del lector, son los momentos en los que la autora introduce una oración, como si se retirara a orar, el texto se convierte en presente de la autora e invita al lector a incorporar ese presente al suyo propio. Por lo tanto la historia personal de Teresa y su historia de salvación coincide, actuante y presente en cada momento, con la de sus lectores. Ese es el punto de vista escogido para transmitir su búsqueda de la verdad.

Cuando hablábamos de los géneros literarios hemos hecho alusión a tres fórmulas que nos presentan una especial relación entre el autor y el resto de los personajes. Tanto en la carta, como en el diálogo, como en el relato autorreferencial, el yo que aparece como autor o emisor se explicita como personaje o presencia en el texto y se dirige a un tú receptor que también se explicita como tal de manera indirecta. En consecuencia el escritor en estos géneros se autorretrata y configura a su receptor como persona o personaje concreto que le sirva de interlocutor. Estamos hablando de una fórmula literaria, de una manera de comunicar al margen de la verdad realista del texto. La complejidad en este aspecto de la escritura teresiana es muy grande y nos demuestra de nuevo la capacidad observadora y expresiva sobre el comportamiento humano que la autora

posee, aparte de dejarnos un modelo de autoconocimiento pocas veces igualado.

En primer lugar tenemos que establecer la dicotomía que hacíamos al analizar el tiempo, hay un plano histórico y un plano espiritual o trascendente. Los personajes pertenecen a uno u otro plano, y la única que pasa de un plano a otro es Teresa.

En el plano histórico tenemos el yo biográfico de Teresa, es su historia y su trayectoria espiritual. Sólo que este yo, como acabo de indicar, está presente en el texto de varias formas: como un yo narrado, que pertenece al pasado, y a la vez como un yo presente: narradora dirigida por otros, directora de otros.

En cuanto al tú biográfico y potencial, también pertenece al plano histórico y aquí se desdobra no en funciones sino en colectivos receptores del texto, que ella, haciendo uso de las posibilidades del género epistolar y de los diálogos, los sitúa dentro como si estuvieran presentes. Convierte la figura del lector en interlocutor.

En primer lugar sus hermanas, sus iguales, a las que se dirige exhortándolas a que sigan su camino, en aquello que ella ha recibido como mandato e inspiración:

Ansí digo ahora que, aunque todas las que traemos este hábito sagrado del Carmen somos llamadas a la oración y contemplación... pocas nos disponemos para que nos la descubra el Señor. (M. 5, cap. 1)

Se las identifica constantemente como las receptoras de sus palabras y se las personaliza en el plano histórico cuando habla de las fundaciones, también se las describe

dentro de la clausura y se nos da su perfil, obedientes y libres, ni heterodoxas ni visionarias, alegres y austeras, pobres y equilibradas emocionalmente. No es un desiderátum teórico sobre la buena monja, ni siquiera en el *Camino de perfección*, es el perfil que va dejando en el día a día de su escritura, unas veces en positivo, cuando la vida conventual se ajusta a estos parámetros, y otras en negativo, cuando reprende, corrige o simplemente muestra su disgusto por lo que considera desvíos del proyecto inicial.

Luego hay un colectivo más cerrado, las almas cercanas, ese círculo con el que comparte y contrasta su experiencia espiritual. También ellos tienen nombre aunque prefiere hablar de personas que conoce, o de un caballero de experiencia. El intercambio con ellos es constante así como su agradecimiento por el apoyo prestado, parientes, amigos y benefactores pueden entrar en este colectivo si han compartido con ella el ideal de vida contemplativa.

En otro plano están las autoridades y letrados, algunos están identificados porque son los que le han hecho el mandato de escribir o porque por su oficio pueden tener que juzgar su escritura; no se dirige a ellos de manera tan directa como a sus interlocutores afines, sólo cuando somete a su juicio su escritura al introducir y terminar cada obra, o cuando aborda algún aspecto doctrinal más o menos controvertido. Otros son lectores potenciales, que ella no sitúa en la posteridad sino en su presente, no piensa en nosotros, sino que esos lectores potenciales son los que ella teme que se acerquen a sus libros sin sencillez de espíritu y no sepan leer su obra.

El plano trascendente o espiritual, al que la autora se retira para contrastar y legitimar su escritura en la presencia

de Dios, interrumpiendo el hilo de su escritura siempre que necesita crear un espacio de oración, sólo está habitado por dos personajes: Teresa de Jesús y su Dios, que es el de todos los hombres, pero que en esa intimidad representa el diálogo más profundo e inefable que el sujeto puede mantener, como dice Juan de la Cruz: *en soledad han hecho ya su nido*. Este Dios asume todos los nombres de la tradición bíblica y mística: Padre, Señor, Esposo, Hermano, Amigo, Jesús, Cristo, Amor.

Desde aquí Teresa propone otra lectura: si en el conjunto de su escritura nos informa sobre su vida y su misión histórica, nos aconseja sobre la vida creyente en general y la consagrada en particular, en este plano nos invita a *engolfarnos* en su aventura interior, la que ella ha vivido en el *hondón* del alma.

CONCEPCIÓN ARGENTE DEL CASTILLO OCAÑA
(Fiñana —Almería— 1944)

Profesora titular de la Universidad de Granada. Como crítica de literatura sus trabajos han discurrido en el campo de la poesía y del teatro, centrándose en el s. XX y el Siglo de Oro. También le ha prestado interés, dentro de ese marco general, a los estudios sobre literatura de mujeres. Algunos de sus trabajos en estos campos son los siguientes: “Relación entre la poesía de Alberti y la de Juan Ramón”, *Actas del Congreso de Juan Ramón Jiménez*, 1983; “La función del mito clásico en la poesía de Rafael Alberti”, *Eternidad yacente*, 1985; “La producción literaria en Baeza. Siglos XV, XVI y XVII”, *Historia de Baeza*, 1985; *Rafael Alberti. Poesía del destierro*, 1986; “La poética de Valle Inclán”, *Homenaje al Prof. Antonio Gallego Morell*, 1990; “La aportación de las mujer al imaginario femenino del siglo XVII”, *Autoras y actrices en la historia del teatro español*, 2000; “Hay sueños que nunca mueren porque Sueños hay que verdad son”, *Songes e rêves*, 2002; “Pleamar (1942-1944)”, *Rafael Alberti libro a libro*, 2003; estudio y edición de *La confusión de Hungría, Teatro completo de Antonio Mira de Amescua*, 2005; “Cantos a Rosa. Una lección de poética”, *Quimera*, 2006; estudio y edición de *La Fénix de Salamanca, Teatro completo de Antonio Mira de Amescua*, 2011; estudio, edición y selección de la antología de Antonio Carvajal *Cuerpo lento del tiempo*, 2013.

Ha colaborado en distintas revistas literarias, como *Cuadernos Hispanoamericanos*, *Ínsula*, *Crítica*, *Archivo Hispalense*, *Quimera*, entre otras.

De las tesis doctorales dirigidas cabe destacar aquellas que han tratado temas granadinos, bien por la procedencia del autor, bien por la relación mantenida por éste con la ciudad en algún momento: *La poesía de Hernando de Acuña*, (1988); *El primer conde de Flandes: Edición crítica y estudio* (1999); *Elena Martín Vivaldi. La escritora y la escritura* (2002); *Los autos de Navidad de Antonio Mira de Amescua* (2005).

Este discurso, editado por la
Academia de Buenas Letras de Granada,
se acabó de imprimir en Granada,
el 28 de febrero de 2015,
a 28 días de la celebración del quinto centenario
del nacimiento de Santa Teresa de Jesús,
en Taller de Diseño Gráfico y Publicaciones, S.L.,
estando al cuidado de la edición
el Ilmo. Sr. D. José Gutiérrez,
Bibliotecario de la Academia.

Granada,
MMXV