

CON ÉL A SOLAS.

LAS CARTAS DE SANTA TERESA DE JESÚS A JERÓNIMO GRACIÁN

Victoria Cohen Imach

UNIVERSIDAD NACIONAL DE TUCUMÁN/CONICET - ARGENTINA
[vcoheni@arnet.com.ar]

Resumen: El trabajo analiza las dimensiones de sí misma puestas en juego en la serie de cartas dirigidas por santa Teresa de Jesús al carmelita descalzo Jerónimo Gracián, su confesor y superior (septiembre de 1575-septiembre de 1582). Propone que en ellas la autora se traza no sólo como mística y fundadora del Carmelo descalzo, sino como entidad vulnerable al vínculo con el interlocutor. Si su autobiografía espiritual *Libro de la Vida* privilegia el análisis de su relación con la divinidad, del propio camino de perfección y de su desasimiento del “mundo”, tales cartas la muestran entregada al cultivo de una relación basada en el entendimiento espiritual pero también en el afecto y en la afinidad, y preocupada por sus inflexiones. Examina algunas de las distintas posiciones de subjetividad y tonalidades presentes en los textos, como en particular la densa trama de reflexiones sobre el lazo y sobre el sentido de la escritura de cartas a Gracián o de la recepción de las suyas que los atraviesa. Indica que el efecto producido por la serie es el de la construcción de una intimidad entendida en términos de proximidad, que aunque presente en otras de su epistolario, alcanza aquí su mayor intensidad.

Palabras claves: crítica literaria - escritura conventual femenina. **Keywords:** literary criticism - conventual writing.

De Libro de la Vida a las cartas a Gracián

Ciertos críticos han observado la importancia otorgada a la propia experiencia en la autobiografía espiritual de Teresa de Jesús, *Libro de la Vida*, y la consecuente proximidad del texto con el ensayo¹. En este trabajo

-
- 1 Dámaso Chicharro sintetiza en el estudio introductorio a su edición de *Libro de la Vida* señalamientos planteados al respecto por Américo Castro y Juan Marichal. El autor acuerda con tal visualización: “Precisamente en la posición que adopta, desde la que domina –como se dice– la totalidad de un vivir humano en sus inmanencias y sus trascendencias, con sus

me interesa mostrar que las cartas dirigidas por la religiosa al carmelita descalzo Jerónimo Gracián entre septiembre de 1575 y septiembre de 1582 dan cuenta de esa misma gravitación pero en relación con otras dimensiones de sí misma. En *Libro de la Vida* la indagación sobre sí, que parte de la infancia y llega hasta el presente de la enunciación, se detiene en al menos tres dimensiones: I. las buenas inclinaciones iniciales y el posterior interés por asuntos mundanos, los avances y retrocesos de su entrega a Cristo, los tormentos surgidos en su camino de perfección; II. los matices del contacto con lo sobrenatural; III. los sentimientos hacia o de figuras de su entorno personal: su padre, los hermanos y hermanas, una amiga monja². En función del propósito explícito de la obra –la

perspectivas divinas y terrenas, está el germen del ensayo...” (90). En su exposición de las ideas de Marichal, Chicharro define la experiencia en contraposición a lo leído, como “lo que se ha experimentado, sentido en la intimidad” (92). Entiendo aquí no obstante la experiencia de modo más amplio, como una configuración alimentada también por modelos circulantes en la sociedad. Al tomar en cuenta la importancia de la experiencia no desconozco por otra parte, desde luego, las tensiones que desde el punto de vista de los géneros recorren *Libro de la Vida*. El mismo Chicharro se refiere a la huella que dejan en su escritura las lecturas de Teresa (33-53).

- 2 Cito en adelante *Libro de la Vida* por la edición a cargo de Chicharro. Letras Hispánicas. 11ª ed. Madrid: Cátedra, 1997. Como se sabe, sólo se conserva en la actualidad el manuscrito correspondiente a la última redacción de la obra, realizada, según el editor, entre 1564 y 1565 y terminada a fines de este último año. La primera redacción completa, no conservada, es elaborada y concluida en 1562 (“Introducción”: 65-68). Cito las cartas dirigidas a Gracián por *Obras Completas*. Transcripción, introducciones y notas de Efrén de la Madre de Dios, O. C. D. y Otger Steggink, O. Carm. Biblioteca de Autores Cristianos. 8ª ed. Madrid: La Editorial Católica, 1986. Según indico más adelante, el epistolario de la autora hallado hasta la fecha de edición del volumen incluye noventa y siete epístolas enviadas al religioso. Al citar fragmentos de las cartas incluyo en el texto entre paréntesis el número de página correspondiente a la edición, y en nota al pie la numeración otorgada por los editores y los datos de lugar y fecha. El tomo III de las *Obras del P. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios* (editadas y anotadas por el P. Silverio de Santa Teresa, O. C. D.), *Propagación de la fe, Peregrinación de Anastasio, otras obras y epistolario*, publicado en 1933 en Burgos por la tipografía de El Monte Carmelo dentro de la colección Biblioteca Mística Carmelitana, no incluye cartas de Gracián a santa Teresa. He podido consultarlo a través de la reedición realizada en 1996 en la misma ciudad por Monte Carmelo, en la que a su reproducción, sólo se añade un índice analítico de personas y lugares mencionados en los tres tomos, a cargo de Antonio Fortes. En la “Introducción” al citado tomo III, Silverio de Santa Teresa señala que las cartas de Gracián se encuentran en su mayor parte perdidas (da a conocer ciento cincuenta y una). En cuanto a la desaparición de la totalidad de las muy numerosas que dirigió a Teresa, observa que dada la estrecha vigilancia que pende sobre ambos hasta un año antes de morir la santa, ésta las rompe una vez leídas por ella y en muchos casos por las comunidades donde pasajera y reside (XIV-XV). Al considerar que la calumnia acecha siempre “a la Madre y al Hijo” (XV), Silverio de Santa Teresa parece aludir en particular a ciertos comentarios malintencionados acerca del tipo de afecto que une a los corresponsales, referidos por el propio Gracián en su obra *Peregrinación de Anastasio*, tal como indico más adelante. He consultado y cito este último texto por la edición mencionada en la presente nota (ver al respecto páginas 246-247).

exposición del “modo de oración” y de las “mercedes” sobrenaturales recibidas (Prólogo: 117)— y del curso mismo del abandono del “mundo”, las dos primeras son objeto de constante atención mientras que la tercera emerge de manera más ocasional. En su recorrido temporal, Teresa se delinea de modo predominante en relación con la divinidad y en función de ello con quienes orientan tal proceso; emerge, sin embargo, en ambos casos, en particular en el pasado, como una entidad no hierática, reflexiva, atravesada por fisuras: autoculpabilización, arrepentimientos, pena, desasosiego, deseos, consuelo, alegría.

En la serie epistolar dirigida a Gracián, quien, como se verá, ejerce durante el período señalado como su confesor y superior, el análisis focaliza en un plano central los sentimientos suscitados por el interlocutor y por el lazo que los une. Aunque Teresa se traza como entidad comprometida con asuntos surgidos en distintos ámbitos, en especial, las vicisitudes de la empresa de renovación del Carmelo, en muchos momentos se muestra sensible e incluso vulnerable a las inflexiones de la relación. Junto a su condición de mística y de fundadora de la descalcez, adquiere relevancia otra arista de sí misma: la capacidad para entregarse plenamente al cultivo de un vínculo basado en el entendimiento espiritual así como en las condiciones que a sus ojos el interlocutor está llamado a desplegar en el seno de la reforma de la orden, pero también en un intenso afecto que parece nacer tanto de ambos componentes como de la afinidad. Las imágenes resultantes la muestran, como en *Libro de la Vida*, en tanto figura dotada de espesor, flexible y frágil, pero aquí frente a una dimensión que parece articularse en el cruce de lo personal y lo religioso.

Es importante destacar desde luego la diferencia que afecta a la función cumplida por los textos. *Libro de la Vida* se forja en sus distintas redacciones por orden de quienes ejercen la dirección de su alma³, y es concebido como exposición del propio camino de perfección. Las cartas no están destinadas en cambio, al menos de manera excluyente y constante, aun cuando algunas se aproximen a ellos y muchas ofrezcan fragmentos significativos en esa dirección, a operar como escritos de tipo confesional, a la manera de un corpus epistolar del virreinato de la Nueva España de los siglos XVII y XVIII estudiado por Asunción Lavrin⁴. Si bien no puede descartarse que haya podido existir un

3 Ver las aclaraciones al respecto ofrecidas por Chicharro en su introducción a la edición del texto (67-68); el dominico García de Toledo es quien le ordena en 1562 la elaboración de lo que constituye la primera redacción de la obra tal como se la conoce hoy, aunque ella es leída además por un círculo masculino entre cuyos integrantes se cuenta el también dominico Pedro Ibáñez. Es este círculo el que le encomienda la segunda redacción, que modifica y amplía la primera.

4 Lavrin denomina “espirituales” a tales cartas, dirigidas por las monjas a sus confesores de manera periódica, “bajo su instancia y por un periodo considerable de tiempo” (44).

mandato de Gracián que ordenara o estimulara a Teresa a mantener correspondencia para dar cuenta de sí, la serie, tal como se ofrece a la lectura, parece aspirar sobre todo a neutralizar los efectos de la ausencia: a sostener la relación, brindando a veces pero no siempre referencias a la propia espiritualidad, y a intervenir en la resolución de problemas institucionales.

En rigor distintas apreciaciones planteadas en *Libro de la Vida* permiten vislumbrar mejor el sentido que el vínculo tiene para la autora y por ende la indagación sobre sí misma y la autofiguración propuestos por las cartas a examinar. Elaborada en su versión final años antes del encuentro inicial con Gracián, la autobiografía echa luz sobre la serie epistolar. Se insiste allí, partiendo de la propia experiencia, en el alivio que encuentran las personas marcadas por el contacto con la divinidad o deseosas de abandonarlo todo por ella al interrelacionarse. Se habla también de la desesperación provocada por la incomprensión de clérigos y hombres piadosos. Teresa da cuenta por otra parte de la inquietud que alguna vez siente ante la posibilidad de que el afecto por figuras entregadas a Dios beneficiosas para su alma implique una transgresión a uno de los requisitos básicos de la vida consagrada: el desasimiento de sí y del mundo. Es Dios quien la tranquiliza señalándole su legitimidad⁵. A lo largo del texto dibuja su propia necesidad de esos encuentros y llega a referirse casi con humor al afecto que suele cobrar a sus confesores, a quienes visualiza como representantes de la divinidad (cap. XXXVII: 438). Las cartas exponen sin embargo que, aunque basado en esta necesidad de larga data, y en el marco de una perspectiva providencialista no siempre pero sí con frecuencia explicitada, el lazo que la une a Gracián adquiere a sus ojos una centralidad tal que activa en ella una dimensión terrena, pone en juego aspectos de su existencia no solamente ligados a su entrega a lo sobrenatural o a la reforma. En cierto modo, las dificultades para cumplir de manera absoluta el desasimiento, incluso si se trata de lazos así autorizados, se hacen entonces visibles. No obstante, como se verá, Teresa parece aceptar la relación sin atormentarse. Alguna vez, cuando el religioso la reprende por quererlo tanto, le responde que toda alma, por perfecta que sea, necesita un desaguadero y que él lo es para la suya⁶. Sólo antes de su muerte, según mostraré, y llevada por el desengaño frente a lo que percibe como falta de reciprocidad del corresponsal, parece exponer de

5 Ver el relato de esta inquietud y las palabras divinas en cap. XL (478). En *Camino de perfección* Teresa plantea la importancia del desasimiento del mundo (en especial, los parientes) y de sí (el cuerpo, la honra).

6 Ver la evocación de este diálogo en de la Madre de Dios y Steggink (*Tiempo y vida de Santa Teresa*: 629). Se encuentra, según indican los autores, en *Scholias y adiciones al Libro de la Vida de la Madre Teresa de Jesús que compuso el Padre doctor Ribera*.

manera indirecta una revisión crítica de su propio accionar, al referirse a la escasa fiabilidad de aquello que no es Dios.

Lazos

Rosa Rossi ha señalado que hacia la época en que Teresa conoce a Gracián, tiene necesidad de contar con alguien capaz de afrontar las tensas relaciones entre las dos fracciones de la orden y de atender a las vicisitudes internas de la reforma que escapan a su control. La información que recibe sobre las condiciones de ese joven de treinta años a quien dobla en edad, profeso desde 1573, despiertan su interés. Sabe de su conocimiento de autores antiguos y obras teológicas, así como de su desacuerdo, que comparte, respecto al ejercicio de penitencias extremas en los claustros. Cuando se encuentran por primera vez en Beas de Segura (extremo oriental de Andalucía) en abril de 1575, sus expectativas se ven superadas. Su energía y dulzura, la inclinación a la experiencia interior y a la búsqueda de la perfección espiritual, al rigor y al esparcimiento, hacen de él, tal como comenta a una religiosa, una figura “cabal” a sus ojos, y “para nosotras mejor que lo supiéramos pedir a Dios”. Al tratar de su vida espiritual con Gracián, Teresa no siente la resistencia que le suscitan en general los confesores precedentes (145-148)⁷.

La afinidad encuentra pronto legitimidad, como en otras ocasiones, en su contacto con lo sobrenatural. En una visión, experimentada cuando ya había empezado a confesarse con él, la divinidad le expresa su voluntad de que en adelante permanezcan unidos. Así amparada promete luego darle obediencia

7 Jerónimo Gracián nace en Valladolid en junio de 1545 y muere en Bruselas en septiembre de 1614. Es hijo de Diego Gracián, erudito que llega a ser secretario de Carlos V y de Juana Dantisco, hija a su vez de un diplomático polaco ante la corte española. Estudia artes y teología en Alcalá, donde es ordenado sacerdote. Ingresa al Carmelo descalzo en 1572; su profesión se produce en 1573. Es nombrado por la fracción proclive a su figura vicario provincial del Carmen calzado y descalzo de Andalucía en 1574 y visitador apostólico de los calzados de Andalucía así como de todos los descalzos y descalzas en 1575. En 1578 es destituido de sus poderes. Restablecido luego al centro del escenario de la reforma es elegido primer provincial del Carmelo descalzo en 1581. Años después, desaparecida ya Teresa de Jesús, y debido a tensiones surgidas en el seno de la descalcez, será expulsado de ella. Más tarde se incorpora al Carmelo calzado. He consultado para trazar los datos biográficos de Gracián las entradas correspondientes ofrecidas por *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana* y *The Catholic Encyclopedia* así como la biografía (localizada en Internet) centrada en esta figura de José Alberto Pedra y la dedicada por Rosa Rossi a santa Teresa. Menciono los hitos vinculados a los cargos desempeñados por Gracián hasta 1581 a partir del estudio biográfico de la Madre de Dios y Steggink sobre la santa (*Tiempo y vida de Santa Teresa*).

total por el resto de su existencia⁸. Si con el tiempo, en el curso de los difíciles acontecimientos que culminarían con la constitución del Carmen descalzo en provincia independiente (1580-1581) y con la elección de Gracián como provincial (1581), según plantea Gerald Brenan, Teresa llega a percibir ciertas fisuras en su modo de operar, el profundo afecto que experimenta por él nunca declina (34-35). La hondura de la decepción que sufre al saber, poco antes de su muerte, ocurrida en octubre de 1582, que no podrían encontrarse, indica hasta qué punto perdura y se extiende su cariño. Pero también parece cierto que esa desilusión, sumada a las críticas que dirige a Gracián una voz autorizada en coincidencia con insistentes rumores, así como otras dificultades familiares e institucionales, la llevan a sentir, según han notado Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink y exponen sus cartas, una gran soledad; de acuerdo a los autores, las ataduras que hasta entonces la habían mantenido ligada a lo terreno –Gracián, su sobrina Teresita, hija de su hermano Lorenzo de Cepeda y novicia descalza, distanciada ahora por desavenencias– se desanudan (*Tiempo y vida de Santa Teresa*: 965, 972-973).

La relación surgida a partir del encuentro de Beas tiene asimismo notable importancia para Gracián. De manera retrospectiva el religioso observa que “este amor que yo tenía a la madre Teresa y ella a mí, en mí causaba pureza, espíritu y amor de Dios, y en ella consuelo y alivio para sus trabajos”. Establece además el clima de prevención en que ese amor se desarrolla. La “grande comunicación y familiaridad” que los une da lugar, en términos de su evocación, a que “algunos maliciosos” juzguen “no ser amor santo”. Pese a la condición y a la edad de Teresa, deben encubrir en consecuencia “esta tan íntima amistad porque no se nos echase a mala parte”. El vínculo con la fundadora da el marco a su participación en el tempestuoso centro de la escena de la orden. En 1574 había sido nombrado ya vicario provincial del Carmen calzado y descalzo de Andalucía y en 1575, visitador apostólico de los calzados de Andalucía y de todos los conventos reformados masculinos y femeninos.

8 Tales episodios son relatados por de la Madre de Dios y Steggink (*Tiempo y vida de Santa Teresa*: 628-629) y por Rossi (147-148) a partir de lo que narra la misma Teresa en *Cuentas de conciencia* (ver núms. 33-35). Cito estos últimos escritos por la edición de *Obras Completas* mencionada *supra*, nota núm. 2.

9 Ver Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, *Peregrinación de Anastasio* (246-247). En este texto Gracián relata y da cuenta de aspectos de su existencia sobre todo desde que tomara el hábito de carmelita descalzo hasta 1613. Silverio de Santa Teresa señala que es editado por primera vez en 1905; ver “Introducción” a *Obras del P. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios*. III. *Propagación de la fe, Peregrinación de Anastasio, otras obras y epistolario* (X).

Con él a solas

Retomando una perspectiva presente en la Antigüedad, Patrizia Violi define a la epístola en términos de “diálogo diferido” en el tiempo y el espacio (89, 95)¹⁰. Aunque este carácter se torna visible en distintas series teresianas alcanza particular intensidad en las noventa y siete cartas hoy conservadas que envía a Gracián, una figura sometida como ella misma a la itinerancia, y que cubre el período extendido entre el encuentro inicial y la muerte de la autora¹¹. Nunca como aquí la escritura intenta subsanar la ausencia del otro a través de una palabra rica en matices, cambiante en cuanto a las posiciones de subjetividad y a los dominios¹² así como a los tonos, que acentúa el “efecto de inmediatez” propio de la carta (Violi 1987: 94-95)¹³. Esa variedad se advierte tanto si se

-
- 10 Las cursivas pertenecen a Violi. Sobre los distintos señalamientos brindados por autores de la Antigüedad tanto griega como latina acerca de esta condición de la epístola puede verse el libro de Jamile Trueba Lawand, *El arte epistolar en el Renacimiento español* (22-24).
 - 11 Cristóbal Cuevas García señala que la actitud desinhibida que Teresa expone en sus cartas, así como las manifestaciones de cariño, quejas, rasgos autobiográficos reservados, detalles de su propio camino de perfección, autocríticas, entre otros, hacen de esos textos “verdaderas conversaciones íntimas por escrito, auténticos ‘discursos’ –en el sentido que Benveniste da a este término– elevados a la categoría de sustitutivos del diálogo oral, en cuanto esfuerzos comunicativos que privilegian la relación ‘emisor’-‘destinatario’” (561).
 - 12 El concepto de posiciones de subjetividad o del sujeto es planteado, como se sabe, por Michel Foucault en *La arqueología del saber*; ellas se definen por “la situación que le es posible ocupar en cuanto a los diversos dominios o grupos de objetos” (85). En la medida en que el discurso es un “campo de regularidad para diversas posiciones de subjetividad” (90), puede considerarse que tales posiciones están de algún modo preestablecidas. La idea resulta útil para pensar textos forjados por monjas en el seno de una institución como la constituida hacia estos siglos por la Iglesia, que establece un lugar de subordinación para las mujeres y vela rígidamente por la ortodoxia del dogma. Foucault no se centra en ese libro sin embargo en las tensiones que pueden atravesar al sujeto en el momento de hacer uso de ciertas posiciones. En el caso de los escritos de religiosas, la sensibilidad hacia ese aspecto implicaría atender a los conflictos, dificultades o resignificaciones que recorren el empleo de lugares asignados, e incluso a la apelación a lugares que desafían más o menos abiertamente lo esperado. Claro que desde otra perspectiva es posible preguntarse si, cuando no suscitan reacciones y persecuciones, tales desafíos no constituyen en realidad parte de la regularidad mencionada, es decir, resultan en cierta manera tolerables y previstos.
 - 13 Las cursivas pertenecen a la autora. Trueba Lawand considera que Teresa tiene conciencia de la cuestión del decoro a la hora de escribir cartas. Señala a manera de ejemplo que una de las dirigidas al dominico Domingo Báñez corresponde al tipo familiar (“intercambio personal entre amigos”) y ofrece, excepto por el exordio, un estilo medio-bajo; hay además saltos bruscos de un tema a otro y sobreentendidos; la despedida tiene un matiz personal (116-117). Aunque no sigo ese enfoque en el presente trabajo, estimo que sería de interés el examen detallado de al menos ciertas zonas del epistolario teresiano desde el punto de vista de su manejo de la retórica y de los estilos, así como del ligado a los modelos circulantes para la composición epistolar.

confrontan los distintos textos entre sí, como si se analizan muchos de ellos en particular, y responde quizás a la suma de dimensiones que componen la relación. Además de los elementos señalados, y tal como ocurriera en el trato de Teresa con Juan de la Cruz, según ha notado Rosi, en tanto carmelita descalzo y joven, Gracián es hijo de la religiosa, pero en tanto clérigo y confesor, debe operar como su padre (147). Así, en octubre de 1575 sus formulaciones la dibujan primero como la experimentada fundadora del Carmelo descalzo y luego como una figura maternal preocupada por el bienestar físico del interlocutor debido a su afecto por él y a la necesidad que a sus ojos la reforma tiene de contar con su colaboración. La advertencia acerca de la conveniencia de que las monjas entiendan que sólo para la instauración de nuevos conventos podrán dejar los suyos, antecede a la recomendación de que procure ser atado a su borrico durante los caminos a fin de evitar nuevas caídas y a su inquietud respecto al abrigo que haya podido ponerse (*Epistolario, Obras Completas*: 958-959)¹⁴. En una carta algo posterior, de noviembre de ese año, estando en Sevilla como Gracián, Teresa le escribe sobre todo en términos de la penitente que desea exponer un suceso que le produce escrúpulos. A través de una exclamación que remarca su estado de ánimo, le habla del malestar que experimenta en ese instante, y de la urgencia de que le envíe un confesor. El efecto de inmediatez y el peso de la coyuntura en la letra se subrayan aquí posiblemente por lo que puede suponerse es la relativa proximidad material de los corresponsales.

¡Oh, si viese cuán deshecha y escrupulosa estoy hoy!; yo le digo que soy bien ruin, y lo peor es que nunca me enmiendo. Dije hoy a el obispo lo que había hecho fray Angel... Con todo, me tiene tan escrupulosa que, si no viene mañana alguien de allá a confesarme, no comulgaré (961-962)¹⁵.

Pero en ese mismo texto reaparecen otras posiciones: la de la fundadora de la descalcez, la de la madre inquieta por el estado del hijo.

La variedad de tonos hace de sus epístolas un tejido tornasolado, ondulante. Teresa es capaz de evocarse a sí misma riendo –celebrando una frase o un gesto que le provoca la risa–, de marcar suavemente o con dureza un error, de hablar a Gracián con extrema ternura. El contraste entre algunas forjadas en los meses de abril y mayo de 1578 permite advertir el juego de matices de los que dota a su escritura. La reprensión afectuosa que le dirige en una de ellas por no haberle enviado una carta más extensa, próxima a una tenue lamentación, contrasta con el tono ligeramente lúdico aunque no exento de cierta melancolía que esgrime en una más tardía en la que narra a Gracián

14 Epístola núm. 90, Sevilla, mediados de octubre de 1575.

15 Epístola núm. 94, Sevilla, 30 de noviembre de 1575.

haber reído de que él se llamara su prelado: “Jesús sea con vuestra paternidad, mi padre y mi perlado, como él dice, que no me ha hecho reír poco ni holgar, sino que cada vez que se me acuerda me da recreación cuán de veras parece que dice que no juzgue a mi perlado” (1153)¹⁶. En otra elaborada días después apela al tono reflexivo aunque un tanto elusivo cuando le habla del cúmulo de males –acaso sobre todo físicos– experimentados después de su partida, si bien atenuados por la remisión al “padecer”, es decir, al dominio de las penurias que permitirán ganar la vida eterna, y por la afirmación voluntarista con la que cierra la formulación.

Yo le digo, mi padre, que, después que vuestra paternidad se fue de aquí, que ha andado bueno el padecer de todas maneras. A veces parece se cansa el cuerpo y tiene alguna cobardía el alma cuando viene uno sobre otro, aunque la voluntad buena está, a mi parecer (1155)¹⁷.

En este marco se despliegan los distintos pasajes que dan cuenta de la importancia otorgada al vínculo. En ellos puede reconocerse un primer plano, ligado al *sentido que para la religiosa adquiere la carta*, percibida como un ligero y vulnerable cuerpo de tinta y papel capaz de sostener un lazo expuesto casi continuamente a la separación ocasionada por la distancia y de propiciar una fluida comunicación sobre el curso de la reforma. El dolor por la no presencia del corresponsal así como la perspectiva del reencuentro se inscriben en distintas ocasiones en la letra y permiten advertir el alcance que concede, en consecuencia, al intercambio escrito. Mandar o recibir una carta implica suplir de modo parcial el vacío y simultáneamente participar en los sucesos del Carmelo, por eso las suyas aluden en diferentes oportunidades a la situación de envío o recepción y al tipo de correo utilizado. En junio de 1576, días después de abandonar Sevilla, donde había residido durante un año y había visto, cabe suponer, al menos con cierta frecuencia a Gracián a lo largo de algunos meses en el contexto de la oposición de los carmelitas calzados de la ciudad a su figura, le escribe con preocupación creyéndolo nuevamente allí. Le habla primero del alivio que implica enviar su texto a través de un medio seguro (un arriero) y luego, con ansiedad, de la dificultad para aceptar que sólo sabrá de él de modo esporádico: “... que cuando considero cuán de tarde en tarde he de saber de vuestra paternidad, no sé cómo se ha de llevar”. La mención del problema del correo reaparece cuando le indica con precisión las vías más convenientes para despachar sus epístolas y se lamenta de que deban seguir

16 Ver epístolas núms. 230, Ávila, 17 de abril de 1578 y 232, Ávila, 26 de abril de 1578. La cita corresponde a la segunda.

17 Epístola núm. 233, Ávila, 7 de mayo de 1578. La cursiva pertenece a la edición.

esos rodeos para llegar a destino. La inquietud por su salud la lleva a pedirle reciprocidad en el gesto de la escritura. Descuidar ese gesto, no dar cuenta al menos de su estado, será “mucho crueldad” (978-979)¹⁸. La recepción por lo tanto de una carta produce regocijo y el sentimiento no se obtura sino que encuentra un canal en el espacio del papel para articularse. En octubre de 1576 inicia también el texto con una referencia a la llegada simultánea de varias de ellas, en este caso por “la vía del correo mayor” y por medio de un fraile. Remitiendo como en otras ocasiones los sucesos cotidianos a los términos de la voluntad divina, interpreta su arribo como una recompensa por la zozobra provocada por su tardanza. Teresa no evita narrar con detalle al interlocutor la escena que precede inmediatamente a la lectura de esas cartas, marcada sucesivamente por el “sobresalto” provocado por el hecho de no ver “letra de vuestra paternidad” y el posterior alivio de hallarlas. Advierte además a Gracián de la necesidad de guardar con rigurosidad ciertos códigos destinados a hacer inteligible el intercambio, exhibiendo desde una perspectiva distinta la importancia que le concede. “Siempre me diga vuestra paternidad”, le advierte, “las que recibe más, que no hace sino responder a cosa muchas veces y luego olvidase de poner la fecha” (1023)¹⁹.

Los “*impedimenta* del vuelo de la carta”, imagen propuesta por Cristina Iglesia para designar la conciencia de la vulnerabilidad de la correspondencia que signa la escritura de un corpus perteneciente a la Argentina del siglo XIX (debido al peligro de incautación o extravío), se hacen así visibles en la serie analizada, determinados entre otras razones por la inseguridad del sistema postal oficial en la España de la época, expuesto a interceptaciones y pérdidas, y por la apelación, común por entonces, a sustitutos de mayor eficacia y fidelidad²⁰. El riesgo de captura de los textos por parte sobre todo de los opositores a la reforma determina el uso de criptónimos, es decir de un lenguaje cifrado. Su empleo remarca además el efecto de proximidad creado por los procedimientos arriba señalados. Aunque la autora recurre también a la criptografía en otras zonas de su epistolario, es en particular en los textos dirigidos a Gracián, según

18 Epístola núm. 105, Malagón, 15 de junio de 1576. Según de la Madre de Dios y Steggink, Gracián, después de su partida de Sevilla, anterior a la de la santa, retorna sólo en septiembre a la ciudad andaluza aunque ella cree que lo hace en junio (*Tiempo y vida de Santa Teresa*: 760).

19 Epístola núm. 134, Toledo, 23 de octubre de 1576. Ver el análisis de Carmen Rodríguez sobre los distintos tipos de correo utilizados en España durante la época de Teresa. La religiosa se vale de sus diferentes formas para sostener correspondencia: oficial, carreteros, arrieros, recuerdos, propios y de ocasión. En los fragmentos referidos o citados hasta aquí emergen algunas de ellas.

20 Me apoyo en el trabajo de Rodríguez para exponer este aspecto.

ha visto Cristóbal Cuevas García, que hace uso de ella (564). El crítico expone los posibles sentidos de los diferentes nombres acuñados para el religioso, cabe pensar que por Teresa. Entre éstos, la denominación de Eliseo responde quizás a un motivo humorístico –su calvicie recuerda la del profeta– pero también a una razón más profunda. Eliseo es en el Antiguo Testamento el continuador del profeta Elías, aquél a quien el cielo otorga duplicado su espíritu. Dada la gravitación ejercida por la figura de Elías entre los carmelitas, ser llamado Eliseo implica haber comprendido en profundidad el espíritu de la orden. El criptónimo Paulo estaría dando cuenta por su lado no sólo del celo y solidez doctrinal de Gracián sino también de sus grandes condiciones para la predicación, actividad en la que se destaca san Pablo (llamado “Apóstol de las Gentes”) (Cuevas García 1983: 572-574)²¹.

La presencia de estos modos de denominación contribuye a delimitar el espacio epistolar como un territorio sólo accesible a los interlocutores y tal vez a otros iniciados. Su combinación con el uso de criptónimos que hacen referencia a la misma Teresa –Ángela, Lorenza o Laurencia, en alusión, según Cuevas García, al papel de ángel custodio que ella ejerce entre los descalzos y a las penalidades que sufre cotidianamente, evocadoras del suplicio de san Lorenzo respectivamente (566, 574-575)– traza con mayor énfasis los confines de ese ámbito compartido. El temor a la captación de una carta (que pueda afectar, cabe suponer, los intereses de la reforma y/o debilitar su frágil posición frente a la Inquisición) aparece en alguna ocasión, no obstante, como en otras series de su correspondencia, de modo explícito. La epístola se dibuja entonces, incluso cuando apela a la criptografía, no sólo como un instrumento para dialogar con una persona ausente sino como un objeto riesgoso. El silencio, la obturación de ciertos sentidos, en particular, según indica, cuando se trata de hablar de asuntos “del alma”, son preferibles en ese caso a la palabra escrita. Le dice en junio de 1579:

... en especial creo es más servirle cuando sólo por obediencia se hace, que con el mi Paulo bastava para hacer cualquier cosa con contento, el dársele.

21 Cuevas García señala a partir de fuentes bibliográficas que Elías es considerado fundador primitivo del Carmelo (573). En la entrada titulada “Carmelitas” del *Diccionario de espiritualidad* dirigido por Ermanno Ancilli, Albino Marchetti observa por su parte que en sus orígenes los carmelitas aspiran a insertarse en la tradición monástica oriental más antigua, que se inspira en los ejemplos dados por el profeta Elías y sus discípulos, según el testimonio de san Jerónimo. El autor establece: “Por eso la orden carmelita... no reconoció nunca un fundador propio, prefiriendo poner en evidencia sus relaciones espirituales con Elías” (332). Al citar la valiosa aportación de Cuevas García acerca de los criptónimos presentes en las cartas teresianas consigno por ello la impronta de Elías en términos de gravitación. Agradezco a Cynthia Folquer la consulta de este último libro.

Hartas pudiera decir que me dieran contento, sino que temo esto de cartas, para cosas del alma en especial (*Epistolario, Obras Completas*: 1220)²².

Un segundo plano de la inscripción del vínculo en la serie lo constituye el *análisis que Teresa hace de la índole misma del lazo que la une a Gracián*. La autora no teme inscribir una trama de reflexiones acerca del significado que ese lazo tiene para ella y de preguntas por el sentido que ostenta a ojos del corresponsal. Algunos pasajes de esta trama muestran que la fuerza que la impele a desear estar cerca del religioso, a recibir sus noticias con asiduidad, a sostener con él conversaciones, se basa sobre todo en lo que de acuerdo a sus palabras constituye el “entenderse un alma con otra”. Una carta de enero de 1577, configurada en realidad, tal como se ofrece en la edición consultada, por un único y breve párrafo, brinda una formulación central. Alegrándose de que un fraile descalzo, Antonio de Jesús, no se encuentre junto a Gracián en el momento de la recepción de sus epístolas, en la medida en que no sentirá el pesar de comprobar que no le escribe, exclama: “¡Oh Jesús, y qué cosa es entenderse un alma con otra, que ni falta que decir ni da cansancio!” (1068)²³. En su mínima extensión, la idea articulada en este fragmento postula la poética que atraviesa la serie y da cuenta de los textos estudiados: el entendimiento de las almas supone tomar la pluma no sólo para informar acerca de sucesos de la orden o espirituales, sino, incluso cuando ése es el motivo, para hacer al otro presente, para hacerse presente ante el otro²⁴. El resultado visible es una escritura que en sus múltiples tonos, posiciones y dominios crea un espacio de intimidad, si se entiende el concepto de acuerdo a José Luis Pardo: en tanto “cara interna del doblez del lenguaje o del sujeto”, pero cara compartida, ámbito marcado por “*figuras*” características, que existen en la medida en que son recorridas por sus habitantes, los íntimos²⁵. Como en otros momentos, la invocación a Jesús produce el efecto de operar como el marco legitimador en el que el vínculo tiene lugar.

En una ocasión, poco anterior, esclarece en diferentes términos esa misma índole. Al pedir al interlocutor que no lea en público sus epístolas, inscribe una de las definiciones más intensas del modo como visualiza la relación.

22 Epístola núm. 286, Ávila, 10 de junio de 1579.

23 Epístola núm. 170, Toledo, 3 de enero de 1577.

24 Violi señala: “Se escribe siempre buscando una presencia: para hacerse presente al otro, para que se acuerde de nosotros, pero, por encima de todo, para que el otro se nos haga presente a nosotros mismos” (97).

25 En la segunda parte de la definición transfiero al sentido general de la intimidad los rasgos que el autor propone específicamente para caracterizar el lugar íntimo (161-162). La primera expresión entrecomillada se encuentra en la página 119. Las cursivas son del autor.

Equipara, reafirmando la perspectiva expuesta ya en *Libro de la Vida* acerca de la función cumplida en general ante sí por los confesores y en una de sus Cuentas de conciencia respecto al papel otorgado a este religioso en particular²⁶, el encuentro en soledad con Dios al encuentro en soledad con Gracián. En una época en la que, como demuestra su correspondencia, se acepta que al menos determinadas cartas puedan ser leídas no sólo por el destinatario explícito sino por un círculo más amplio de receptores, Teresa reclama el respeto a una privacidad en cuyo interior pueda desenvolverse el común entendimiento. Y cabe preguntarse si en cierta medida el sentido de la confesión sacramental no tiñe a sus ojos la naturaleza de las condiciones solicitadas.

Mire que son diferentes los entendimientos y que nunca los perlados han de ser tan claros en algunas cosas; y podrá ser que las escriba yo de tercera persona u de mí, y no será bien que las sepa nadie, que va mucha diferencia de hablar conmigo misma qué es esto u vuestra paternidad a otras personas, *aunque* sea mi misma hermana; que como no querría que ninguno me oyese lo que trato con Dios ni me estorbese a estar con Él a solas, de la misma manera es con Paulo... (*Epistolario, Obras Completas*: 1060)²⁷.

La intensidad presente en esta epístola vuelve a aparecer en un texto de principios de enero de 1577. Aunque la escritura es elíptica, posiblemente debido al temor a la incautación, puede suponerse que responde a una duda de Gracián sobre la perdurabilidad de la unión que Dios, mencionado como el “casamentero”, ha anudado. Teresa lo tranquiliza acerca de la firmeza de esa unión, “que sólo la vida le quitará, y *aun* después de muerta estará más firme”. La carta ofrece además una representación recurrente acerca de lo que él implica para ella y que no se restringe sólo a la dimensión espiritual: es su punto de debilidad, su talón de Aquiles. “Para encomendarle mucho a Dios querría ser muy buena, digo para que me aproveche los deseos y ánimo; nunca le hallo covarde, gloria a Dios, si no es en cosas de Paulo” (1073)²⁸.

Distintos pasajes de la serie revelan, como he indicado, que tal dimensión está fundida con el afecto y la empatía, con la admiración por sus dotes y su modo de ser. Aunque en las próximas páginas me centraré en la cuestión, deseo señalar ahora en qué medida sus reflexiones sobre el vínculo la muestran también como “sujeto empírico”, imagen empleada por Eduardo Subirats para aludir a la entidad que Teresa propone suprimir en *Moradas del castillo interior*,

26 Ver el primer apartado del presente trabajo así como Cuentas de conciencia núms. 34-35 (608-611).

27 Epístola núm. 163, Toledo, 18 de diciembre de 1576. La cursiva pertenece a la edición.

28 Epístola núm. 173, Toledo, 9 de enero de 1577. La cursiva pertenece a la edición.

en pos del “sujeto extático y vacío” (122-127 ss)²⁹. En septiembre de 1576, delineándose en una actitud próxima a la del hablante del discurso amoroso, la de aquél que ejerce, según Roland Barthes, un “lugar de palabra: el lugar de alguien que habla en sí mismo, amorosamente, frente a otro (el objeto amado), que no habla” (13), narra el curso de sus reflexiones, surgidas a raíz del encuentro con la madre biológica del religioso, Juana Dantisco. Aunque el fragmento parece haber dado lugar a distintas interpretaciones, resulta claro que en él Teresa se mide con Juana en relación con Gracián. Frente al lugar de madre “natural”, se autoriza a hacer valer otro lugar materno, hecho tanto de entendimiento espiritual como de cariño y necesidad terrena. “Yo, pensando cuál querría más vuestra paternidad de las dos, hallo que la señora doña Juana tiene marido y otros hijos que querer, y la pobre Lorencia no tiene cosa en la tierra sino este padre”³⁰. La posterior invocación a la instancia divina aparece frente a esa desgarrada afirmación como un contrapeso que no difumina, no obstante, su intensidad. Hablando de sí en tercera persona en continuidad con el criptónimo utilizado, traza una brevísima ficción en la que ella se torna otra. “Plega a Dios se le guarde, amén, que yo harto la consuelo. Díceme que Josef le ha tornado a asegurar y con esto pasa su vida, aunque con trabajos y sin alivio para ellos” (*Epistolario, Obras Completas*: 1004)³¹.

En 1578 se muestra nuevamente pensando tanto en el vínculo como en el apoyo que una de las hermanas de Gracián podrá llegar a brindarle una vez profesada en el Carmelo a la hora de enfrentar las muchas obligaciones y preocupaciones de la vida cotidiana. La reflexión es ahora más general, apunta a comprender las razones de una relación entre dos personas de edades tan diferentes. Se advierte en el fragmento una idea que cobra mayor densidad con el paso del tiempo y que señala la flexibilidad de Teresa para asumir su humanidad, ésa que reconoce con extrema sensibilidad en el padecimiento de Cristo: su autoconfiguración como mujer de edad, “muy vieja y cansada”.

29 Las imágenes situadas entre comillas se encuentran en las páginas 124 y 127 respectivamente.

30 Se trata de la epístola núm. 121, Toledo, 20 de septiembre de 1576. En la ya referida obra de Gracián, *Peregrinación de Anastasio*, el personaje así denominado ofrece una explicación acerca de ese fragmento. Tal explicación permite pensar que admite (de modo tal vez no excluyente respecto a la interpretación que menciono a continuación) que Teresa se pregunta allí cuál de las dos (ella, Juana) quiere más a Gracián (246-247). Citando la frase en términos no coincidentes con la versión ofrecida por la edición que manejo (semejante a la dada por Gracián, salvo muy leves variaciones), Brenan entiende, por su parte, que Teresa se plantea cuál de las dos es la más querida por el carmelita descalzo (34).

31 Las cursivas pertenecen a la edición. En *Peregrinación de Anastasio* se aclara que al escribir de manera cifrada Teresa llama Josef a Jesucristo cuando le dice algo “en revelación” (246). Acepta ese sentido para el término Cuevas García. En la misma dirección, por su parte, de la Madre de Dios y Steggink aclaran en nota al pie que la denominación remite a Cristo (Santa Teresa de Jesús, *Obras Completas*).

Gracián aparece en cambio como el hombre paciente y joven, atento a sus necesidades. También aquí la inquietud, la sorpresa frente a la perduración del lazo en condiciones no simétricas, es solucionada por el providencialismo. Es Dios, a su entender, el que sostiene la actitud del carmelita descalzo, para hacer más soportable su vida terrena, marcada por la falta de salud y el escaso “contento”. A sus ojos en consecuencia la relación opera como aquélla que aporta la única dosis de placer, de “contento” a esa misma vida. Es, para decirlo en los términos expuestos, el “desaguadero” que ha encontrado en esta existencia mortal, aceptando sus propios requerimientos afectivos. Teresa se ofrece además un argumento que retoma una perspectiva presente, según señalé, en *Libro de la Vida*: quien se ha entregado a los valores eternos encuentra gusto en el trato con personas afines:

...que *aun* de vuestra paternidad me espanto yo [le dice]... cómo no se cansa de mí; sino que lo hace Dios porque se pueda pasar la vida que me da con tan poca salud y contento, si no es en esto; y también creo que, a quien se le dan cosas de Dios y le ama de veras, que no dejará de holgarse con quien le desea servir (*Epistolario, Obras Completas*: 1158)³².

Un tercer plano del objeto analizado lo constituyen las reflexiones acerca no ya de la índole del vínculo sino de los *sentimientos suscitados por él*. Melancolía, regocijo, desencanto se suman así en los diferentes textos. Da forma en ellos a sus deseos y preocupaciones respecto a Gracián. Una de las autorrepresentaciones de mayor intensidad son las que la muestran, en continuidad con lo analizado más arriba, como madre que anhela cuidar y alimentar. En noviembre de 1576 le dice, utilizando criptónimos: “¡Oh, qué de buena gana diera a comer Angela –según me dice– a Paulo cuando estaba con esa hambre que dice! Yo no sé para qué busca más trabajos de lo que Dios le da en andar a pedir...” (1045)³³. De acuerdo a lo expuesto, los límites de la interacción se estrechan al máximo, como si Teresa difuminara el contorno y focalizara a ambos en primer plano. Una proximidad y al mismo tiempo privacidad que recuerda aunque en términos diferentes, puesto que es Teresa la que asiste, y puesto que se trata de alimento material y no espiritual, la interlocución de un confesionario.

Las cartas abren en ciertas instancias espacio para la evocación de la persona que colma sus necesidades tanto humanas como espirituales. He señalado ya en qué medida analiza la naturaleza del lazo. En ocasiones recuerda o se muestra recordando con nostalgia momentos de plenitud en el entendimiento con Gracián. Así en diciembre de 1576 le dice, quizás en respuesta a algún comentario

32 Epístola núm. 235, Ávila, 14 de mayo de 1578.

33 Epístola núm. 150, Toledo, 30 de noviembre de 1576.

del corresponsal, que no volverá a tener mejores días que los pasados en Beas de Segura. Y le asegura que en efecto, tal como él lo ha indicado en una epístola, es “su hijo querido”. “Nunca terné mejores días que los que allí tuve con mi Paulo” (1056). En diciembre de 1579 Teresa habla al destinatario del persistente y penoso recuerdo de una carta suya recibida en la anterior navidad, posiblemente vinculada a las dificultades que determinarían su prisión por orden del nuncio Felipe Segá. El relato de la rememoración de momentos difíciles deja paso luego a la manifestación del deseo de oír sus sermones. Haciendo constar la situación de enunciación en la letra –rasgo característico de la escritura epistolar de acuerdo a Violi (90-91)– subraya el dolor de un presente marcado por su lejanía. La evocación remedia, pero no plenamente, la ausencia. “Que anochece ya, y ansí no más de que fuera harto buena Pascua para mí oír los sermones que vuestra paternidad hará en ella” (1242)³⁴.

Los sentimientos experimentados en el pasado inmediato encuentran también un lugar. El espacio de la carta parece entenderse como apto para su procesamiento. Las palabras adquieren aquí uno de los sentidos otorgados a la confesión por María Zambrano: el de constituir un acto que hace patente la fragmentariedad de toda vida, la necesidad de encontrar una unidad saliendo de sí (37). Meses antes de que se decretara el encarcelamiento de Gracián, y cuando arrecian los conflictos en torno a su cargo, le narra el dolor que le ha suscitado verlo, ocultándose de sus adversarios como un malhechor. Su mirada maternal, atravesada por la compasión, se inscribe a través de imágenes evocadoras en cierto modo de las utilizadas en *Libro de la Vida* para describir el efecto provocado por la contemplación en un oratorio de la humanidad doliente de Cristo³⁵. Hacia el final del pasaje, no obstante, el pesar encuentra un contrapeso en la remisión a lo que puede suponerse es su confianza en la divinidad.

Yo le digo que fue tanta mi ternura de ver a vuestra paternidad, que todo ayer –miércoles– estuve del corazón que no me podía valer de verle tan penado, y con tanta razón, por hallar en todo peligro y andar como malhechor a sombra de tejados. Mas la confianza del buen suceso no se me pierde un punto (*Epistolario, Obras Completas*: 1171)³⁶.

34 Epístola núm. 305, Malagón, 18 de diciembre de 1579.

35 “Acaecióme que, entrando un día en el oratorio vi una imagen que habían traído a guardar, que se había buscado para cierta fiesta que se hacía en casa. Era de Cristo muy llagado y tan devota que, en mirándola, toda me turbó de verle tal, porque representaba bien lo que pasó por nosotros. Fue tanto lo que sentí de lo mal que había agradecido aquellas llagas, que el corazón me parece se me partía: y arrojéme cabe él con grandísimo derramamiento de lágrimas, suplicándole me fotalciese ya de una vez para no ofenderle” (*Libro de la Vida*, cap. IX: 177).

36 Epístola núm. 246, Ávila, 14 de agosto de 1578.

En sus últimos años Teresa envía a Gracián textos que exponen de manera desgarrada la necesidad que siente de un intercambio directo entre ambos y la queja por lo que ve como falta de cuidado respecto del vínculo por parte del religioso. Hacia mayo de 1581 lo que percibe como brevedad de la estadía de Gracián en Palencia deshace sus ilusiones de permanecer más tiempo junto a él. Atribuye entonces la intensidad de su desencanto a una dimensión de sí misma que parece menos sujeta a la voluntad de desasimiento, la “carne”. Su recriminación, que explicita el propio estado de ánimo ante el curso de los sucesos –la tristeza– se formula de manera directa. La apelación al providencialismo suaviza por un instante sin embargo la amargura del tono.

¿Ahora no ve qué poco me ha durado el contento?, que estava deseando ya el camino, y creo que me pesara quando se acabara, como ha hecho otras veces que iba con la compañía que ahora pensé. Sea Dios alabado, que ya me parece comienzo a cansarme.

Yo le digo, mi padre, que en fin, la carne es enferma y que así se ha entriscido más de lo que yo quisiera, porque ha sido mucho. Al menos hasta dejarnos en nuestra casa, se pudiera escusar la ida de vuestra paternidad... (1325)³⁷.

Más adelante retoma la cuestión al dejar constancia de las dotes de Gracián y de lo que significa a sus ojos. Sin ambages le dice que nadie llena el vacío dejado por él. Su alma sólo se sosiega con Dios y con quien “como vuestra reverencia, la entiende”. “Lo demás”, agrega, “le es tanta cruz que no lo puede encarecer” (1326-1327).

La epístola más tardía entre las conservadas, escrita un mes antes de su muerte, ofrece una reprensión en términos aún más duros. Teresa se muestra quebrada frente a este y otros acontecimientos. La nueva decepción sufrida al saber de la partida de Gracián a Andalucía y por ello de la imposibilidad de un encuentro al parecer esperado determina –según su propio relato, que da cuenta de la situación previa a la enunciación– la falta de deseo de escribirle, ese gesto que en gran medida había sostenido la relación en años anteriores. La letra aparece, al igual que en ocasiones precedentes, como espacio para procesar, o para terminar de procesar, sentimientos intensos; hacia la mitad del texto, después de narrar la pena que su ausencia ha suscitado en Teresita, hija de Lorenzo, reflexiona con desengaño acerca de la escasa fiabilidad ofrecida por aquello que no es Dios. Como si se planteara ante el interlocutor el peso que esa formulación deberá ejercer en su concepción del vínculo a partir de entonces. “¡Oh, lo que ha sentido el no venir vuestra reverencia! Hasta ahora se lo hemos

37 Epístola núm. 374, Palencia, 22 de mayo de 1581.

tenido encubierto. En parte me huelgo por que vaya entendiendo qué poco hay que fiar si no es de Dios, y aun a mí no me ha hecho daño” (1403)³⁸.

Conclusiones

Las cartas trazan a la epistolografía como una figura expuesta a los placeres y sinsabores de un vínculo terreno, aunque alimentado por el entendimiento espiritual y por la confianza en las dotes que habilitan a Gracián a ejercer un lugar protagónico en la reforma: la necesidad intensa de la presencia del otro, el imperativo de cuidar de su bienestar material, brindarle alimento o preservarlo de riesgos, el gusto por el intercambio sobre múltiples dominios, el creciente malestar frente a lo que ve como falta de reciprocidad. La entrega y la vulnerabilidad respecto a esas alternativas aparecen delineadas a través de reflexiones, quejas, relatos acerca de la situación de enunciación, evocaciones de sus propios gestos. Constantemente Teresa se piensa a sí misma en relación con Gracián y con el lazo que la une a él. En las epístolas más tardías parece hacer un balance de lo puesto en juego en esa dirección; aunque sin cuestionar (al menos de modo explícito) la legitimidad del vínculo, sellado en los inicios por lo sobrenatural, la correspondencia entre la interacción con Dios y la sostenida con el destinatario parece entonces desequilibrarse a favor de la primera. La apertura y la vulnerabilidad señaladas no impiden, por otra parte, su colocación en el lugar de la fundadora del Carmelo, experimentada en asuntos institucionales y perceptiva en cuanto a los sociales, o de la mujer reconocida y avezada en asuntos espirituales; tales posiciones pueden presentarse de manera tanto simultánea como sucesiva en el interior de un mismo texto. Al igual que este mecanismo, la coexistencia entre ciertas afirmaciones que hablan de la hondura de su lazo con Gracián y la remisión a la voluntad divina genera una disputa, resuelta de distintos modos. La redacción de una epístola cumple, vista en perspectiva, diferentes funciones, la primera de ellas reconocida por Teresa: neutralizar la distancia física, consolidar el nexo entre los corresponsales, evaluar o revisar sentimientos y situaciones ligados a él, permitir la articulación y la circulación de los conflictos que atraviesan pero también configuran a la religiosa y la dotan, en este particular marco –diferente al de *Libro de la vida*– de un perfil complejo, pleno de matices y sensibilidad.

Recortadas sobre el cuerpo de su denso epistolario, las cartas a Gracián se destacan por la intensidad y el desgarramiento que atraviesan los ejes analizados: la construcción de la intimidad, la proximidad establecida respecto al corresponsal, las fisuras de una figura que aparece ante el otro movilizada por un vínculo que tanto activa su condición de religiosa como de entidad humana.

38 Epístola núm. 448, Valladolid, 1 de septiembre de 1582. La cursiva pertenece a la edición.

Una serie como la dirigida a la priora del Carmelo descalzo de Sevilla, María de San José, ofrece la presencia de esos ejes, pero con distintos matices y quizás menor carga afectiva en cuanto a lo personal, en la medida en que ella no es (aunque le profese gran cariño, más allá de ciertos momentos de tensión) el sostén de su existencia en el mundo. Entre las epístolas destinadas a su hermano Lorenzo de Cepeda, las escritas cuando el interlocutor se encuentra de regreso en la península después de su larga permanencia en Indias ostentan por su parte algunos de estos elementos: la intimidad, la proximidad; el examen del sentido de la relación y de los sentimientos hacia él emerge de manera más atenuada (aunque el afecto quede connotado) en especial en las señaladas, quizás por el deseo de interponer una distancia capaz de preservar del asimiento a lazos biológicos y por el hecho mismo de tener por receptor a un pariente. La vulnerabilidad frente al nexo tiene otras características y es en todo caso menos explícita. En una serie cuantitativamente más reducida que las referidas hasta aquí, como la enviada al dominico Domingo Báñez, quien la apoyara en la fundación del convento de San José de Ávila, fuera su confesor y diera su aval a *Libro de la Vida*, pero frente a quien parece haber experimentado cierta resistencia a la hora de hablar de sí (Rosi 1995: 148), Teresa se vincula de modo más contenido aunque no distante y no exhibe, pese a la hondura de algunas declaraciones que atañen al vínculo, y a las demostraciones de cariño e interés, el mapa de una interioridad como la ofrecida a (y en relación con) Gracián³⁹.

39 De acuerdo a la edición manejada, las epístolas conservadas que Teresa le dirige mientras reside en Indias son dos. Como he anticipado parcialmente (*supra*, nota 13), Trueba Lawand define una de las cartas a Báñez, la número 60, como familiar; entiende que su tono es “ligero” y que ofrece un estilo medio-bajo. Considero no obstante que confrontada con las series destinadas a Jerónimo Gracián, María de San José o Lorenzo de Cepeda la que forja para el dominico ofrece una mayor contención, una menor exposición de la epistolografía. Desde luego no puede descartarse que eventualmente cartas quizás extraviadas y dirigidas al mismo corresponsal hayan podido ser construidas de manera diferente (el epistolario consultado incluye sólo cuatro, si se tienen en cuenta las que no plantean dudas respecto a la identidad del interlocutor). Cuevas García destaca también las cartas a Gracián, María de San José, Lorenzo, la carmelita descalza María Bautista; señala que frente a estos “corresponsales entrañables”, la personalidad de Teresa “se manifiesta en toda su espontánea autenticidad”, su prosa da quizás los ejemplos más notables en cuanto a “eficacia comunicativa” y “gracia de expresión” (557-558).

Referencias bibliográficas

- Barthes, Roland. *Fragmentos de un discurso amoroso*. México: Siglo XXI, 1984.
- Brenan, Gerald. *San Juan de la Cruz*. Barcelona: Plaza y Janés, 2000.
- Cuevas García, Cristóbal. "Los criptónimos en el epistolario teresiano". Martínez, Teófanos Egido; García de la Concha, Víctor y González de Cardedal, Olegario. Eds. *Actas del Congreso Internacional Teresiano*. (Salamanca, 4-7 de octubre de 1982). Salamanca: Universidad de Salamanca/Universidad Pontificia de Salamanca/Ministerio de Cultura, 1983: 557-580.
- De la Madre de Dios, Efrén, O. C. D. y Otger Steggink, O. Carm. *Tiempo y vida de Santa Teresa*. Biblioteca de Autores Cristianos. 2ª edición (revisada y aumentada). Madrid: La Editorial Católica, 1977.
- Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*. XXVI. Bilbao/Madrid/Barcelona: Espasa Calpe, 1925.
- Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. 17ª edición. México: Siglo XXI, 1996.
- Iglesia, Cristina. "Contingencias de la intimidad: reconstrucción epistolar de la familia del exilio". Devoto, Fernando y Madero, Marta. Eds. *Historia de la vida privada en la Argentina, I: País antiguo. De la colonia a 1870*. Buenos Aires: Taurus, 1999: 203-223.
- Lavrin, Asunción. "De su puño y letra: epístolas conventuales". Ramos Medina, Manuel. Ed. *Memoria del II Congreso Internacional El monacato Femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios. Homenaje a Josefina Muriel*. (México, 29-31 de marzo de 1995). México: Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX, 1995: 43-61.
- Marchetti, Albino. "Carmelitas". *Diccionario de espiritualidad*. 2ª edición. Barcelona: Herder, 1987: 332-341.
- Obras del P. Jerónimo Gracián de la Madre Dios*. (Edición y notas del P. Silverio de Santa Teresa, O. C. D.). III: *Propagación de la fe, Peregrinación de Anastasio, otras obras y epistolario*. (Reproducción de la primera edición: Biblioteca Mística Carmelitana, Burgos, tipografía de El Monte Carmelo, 1933). Burgos: Monte Carmelo, 1996.
- Pardo, José Luis. *La intimidad*. Valencia: Pre-Textos, 1996.
- Pedra, José Alberto. "Jerônimo Gracián de la Madre de Dios OCD: o herdeiro exilado" (2003) <http://www.oed.pcn.net/H_GracianI.htm>.
- Rodríguez, Carmen. "Infraestructura del epistolario de Santa Teresa. Los correos del siglo XVI". Martínez, Teófanos Egido; García de la Concha, Víctor y González de Cardedal, Olegario. Eds. *Actas del Congreso Internacional Teresiano*. (Salamanca, 4-7 octubre de 1982). Salamanca: Universidad de Salamanca/Universidad Pontificia de Salamanca/Ministerio de Cultura, 1983: 65-90.

- Rossi, Rosa. *Teresa de Ávila*. Barcelona: Salvat, 1995.
- Santa Teresa de Jesús. *Obras Completas*. (Transcripción, introducciones y notas de Efrén de la Madre de Dios, O. C. D. y Otger Steggink, O. Carm.). Biblioteca de Autores Cristianos. 8ª edición. Madrid: La Editorial Católica, 1986.
- *Libro de la Vida*. (Edición a cargo de Dámaso Chicharro). Letras Hispánicas. 11ª edición. Madrid: Cátedra, 1997.
- Subirats Rüggeberg, Eduardo. *El alma y la muerte*. Barcelona: Anthropos, 1983.
- The Catholic Encyclopedia*. (1909) <<http://www.newadvent.org/cathen/06729d.htm>>.
- Trueba Lawand, Jamile. *El arte epistolar en el Renacimiento español*. Madrid: Támesis, 1996.
- Violi, Patrizia. “La intimidad de la ausencia: formas de la estructura epistolar”. *Revista de Occidente*. 68. (Enero de 1987): 87-99.
- Zambrano, María. *La Confesión: Género literario*. Madrid: Siruela, 2001.
-

Fecha de recepción: 15/05/06 / Fecha de aprobación: 18/09/06