


ANA GARRIGA ESPINO /

LA AUTORIDAD LITERARIA DE TERESA DE JESÚS

En los tiempos en los que Teresa de Jesús vivía en el convento de la Encarnación de Ávila, antes de embarcarse en su proyecto de reforma de la orden carmelita en 1562, Castilla asistía, desde hacía tiempo, a un tumultuoso hervidero de cambios históricos y socioculturales, que terminarían por transformar las mentalidades colectivas del siglo XVI y que condicionarán, inevitablemente, la vida y la palabra de la fundadora carmelita. En el largo periodo que va desde 1492 —Edicto de Granada y Llegada al Nuevo Mundo— hasta 1563 —año en el que se celebra la última sesión del Concilio de Trento—, Castilla vio cómo la momentánea apertura espiritual, iniciada en tiempos del cardenal Cisneros, que había permitido la entrada de corrientes erasmistas, se truncaba a través de una exhaustiva política de rigidez espiritual: en 1525, se publicaba el Edicto de Toledo para frenar los grupos de alumbrados, y María Cazalla era condenada por el tribunal del Santo Oficio. Entre tanto, Juana de Austria asumía la regencia de la Corona durante la ausencia de Felipe II entre 1554 (fecha en la que se imprimían en Burgos, Amberes, Medina del Campo y Alcalá de Henares las cuatro ediciones conocidas del *Lazarillo de Tormes*) y 1559 (año en el que aparecía el *Índice de libros prohibidos* de Valdés, y se celebraba el Auto de Fe de Valladolid, en el que fueron ejecutados otros cuatro hermanos de la familia Cazalla y una joven Ana Enríquez de veintitrés años, futura colaboradora de Teresa de Jesús en sus fundaciones, era condenada a vestir el infame sambenito).

Son los años en los que la imprenta se populariza, los libros de espiritualidad en romance se prohíben, se ratifican los estatutos de limpieza de sangre, se mira con recelo cualquier amago de renovación espiritual, y en medio de este maremágnum, tiene lugar una prolífica hibridez de géneros literarios, que entre el diálogo, la autobiografía y la epístola, de un lado, y la confesión judicial y el memorial de servicios, de otro, terminará por dar lugar a la novela moderna. Estas fechas tan deliberadamente seleccionadas nos permiten trazar una cartografía para entender el mundo en el que se fraguaron la reforma religiosa, la mentalidad y la palabra de Teresa de Jesús. Será esta encrucijada de géneros el lugar donde la escritora carmelita irá construyendo un espacio discursivo propio, desde el que, sin olvidar nunca su posición subordinada, intentará conquistar la autoridad textual y apostólica, que en tanto que mujer y contemplativa, le había sido permanentemente negada: todo fue para Teresa de Jesús, en la vida y en la literatura, obedecer desobedeciendo (Martín Gaité, 1987: 49).



 El éxtasis de santa Teresa, de L. Bernini en la iglesia de Santa María de la Victoria (Roma).

La autoridad de la experiencia

Cuando en 1559 Fernando de Valdés publica su *Índice de libros prohibidos*, Teresa de Jesús se vio desprovista de los principales tratados sobre los que se había sustentado su formación espiritual —tanto fray Luis de Granada como Juan de Ávila estaban entre los autores prohibidos—, y es en ese momento cuando asistimos a la transformación de la mujer lectora en la mujer escritora y maestra: «cuando se quitaron muchos libros de romance, que no se leyesen, yo sentí mucho, porque algunos me daba recreación leerlos, y yo no podía ya, por dejarlos en latín, me dijo el Señor: “No tengas pena, que yo te daré libro vivo”» (*Vida* 26, 6: 142). Aunque allá por 1559, el grueso de la formación espiritual de Teresa de Jesús había concluido, el temor de ver a sus contemporáneas privadas de las herramientas que le habían permitido escl-

recer el origen de sus experiencias místicas, la llevará a adquirir una suerte de responsabilidad pedagógica con quienes, como ella, no sabían leer latín. Teresa de Jesús toma aquí conciencia de la imposibilidad de seguir dependiendo de la autoridad del otro y empieza a entender que la supervivencia de su palabra en asuntos teológicos y espirituales debe depender de ese *libro vivo*, de una retórica basada en la autoridad de la experiencia (Ahlgren, 1996: 40-41): «Así que va mucho a los principios de comenzar oración a no amilanar los pensamientos, y créanme esto, porque lo tengo por experiencia; y para que escarmienten en mí, aún podría aprovechar decir estas mis faltas» (*Vida* 13, 7: 79) —como bien ha sabido ver Aurora Egido, «la palabra experiencia, machaconamente repetida, se alza contra las teorías de los más sabios varones. Y a ellos van dirigidos, para captar su benevolencia, los argumentos en los que afloran la femineidad y las pocas letras de la narradora» (Egido, 1982: 96)—.

Este momento resulta paradigmático para comprender el modo de proceder de Teresa de Jesús en los años sucesivos, siempre buscando un camino para transformar la rigidez inquisitorial en alimento de su propia producción escrita. La vigilancia inquisitorial, más allá de modificar la vida cotidiana y de levantar una inamovible barrera entre ortodoxia y heterodoxia, obligó a los autores de los siglos XVI y XVII a nutrirse de un lenguaje oblicuo, a explotar al máximo la naturaleza siempre polisémica de la palabra, a arrastrar el lenguaje hasta sus últimas consecuencias. La búsqueda incansable de caminos para sortear la censura terminó por multiplicar exponencialmente los significantes lingüísticos e hizo que «ese sucesivo hallazgo de sustituyentes», en el que, como afirma Claudio Guillén, «muchos cifran lo

EUGENIO AMPUDIA (Valladolid, 1958) vive y trabaja en Madrid. En la actualidad es uno de los artistas españoles más reconocidos. Su trabajo multidisciplinar recibió en 2008 la beca The Delfina Foundation (Londres) y el Premio AECA al mejor artista español vivo representado en ARCO08. Su labor artística indaga, bajo una actitud crítica con el sistema establecido del Arte, en la idea misma de proceso artístico, tanto del significado de la obra en sí como de los mecanismos tradicionales de promoción, contemplación e interpretación de esta. Su tarea pues, se centra en el cuestionamiento permanente del proceso creativo como medio de transmisión de ideas y del artista como gestor de estas y sus sistemas de comunicación. www.eugenioampudia.net

ÍNSULA 828
DICIEMBRE 2015

2

literario» (Guillén, 1998: 195), se instaurará como cualidad constitutiva del castellano renacentista y barroco. Esta conciencia sobre la existencia de unas reglas que podían ser transgredidas y las irremediables consecuencias que traía consigo dicha transgresión determinará los usos literarios de Teresa de Jesús, que siempre escribe pensando en la irrevocabilidad del signo escrito: «No digo que diré declaración de estas oraciones divinas —que no me atrevería y hartas hay escritas; y que no las hubiera, sería disparate—, sino consideración sobre las palabras del Paternóster» (*Camino de perfección*, 21, 4: 324).

Entender cómo se configura la voz de Teresa de Jesús supone necesariamente asumir las ataduras impuestas a un yo-textual, que habla desde la subordinación y la marginalidad, y sobre el que el peso de la censura ejerce un control, que va más allá de los órganos de represión explícitos, y que precede de manera implícita el nacimiento del texto, funcionando a un tiempo, como forma productora y represora de sentidos. Pero no solo la censura constriñe silenciosamente a Teresa de Jesús, sino también, esa parcial autonomía del lenguaje, que hace que el texto pueda adquirir una vida propia desgajada de las intenciones de su autor ante los ojos de los lectores; por eso, Teresa de Jesús, desde sus prólogos, anclará sus libros en la más estricta ortodoxia para frenar las posibles objeciones que puedan ir saliendo al paso en la lectura, y procurará anticiparse a las reacciones de su lector, ya sea este el «vuestra merced» del *Libro de la vida* o sus hermanas del monasterio de San José:

[...] la misma honra se pierde con desealarla, en especial en las mayorías, que no hay tóxico en el mundo que así mate como estas cosas la perfección. *Diréis* que son cosillas naturales, que no hay que hacer caso. No os burléis con eso, que crece como espuma, y no hay cosa pequeña en tan notable peligro como son estos puntos de honra y mirar si nos hicieron agravio (*Camino de perfección*, 12, 7-8: 286).

Diráme vuestra merced que cómo dura alguna vez tantas horas el arrobamiento, y muchas veces. Lo que pasa por mí es que —como dije en la oración pasada— gózase con intervalos (*Vida*, 20, 19: 113).

La escritura de Teresa de Jesús, desde el *Libro de la vida* hasta las *Fundaciones*, pasando por el epistolario, nos revela un doloroso movimiento de doble búsqueda de supervivencia y aprobación para que su autoridad como escritora y reformadora quedase legitimada por la hegemonía civil y eclesiástica. Teresa estableció desde 1562 una relación carnal con sus fundaciones, que eran, para ella, parte de una misión divina que le había sido asignada, y la imposibilidad de llevar a cabo un control público y activo de la reforma, la irá llevando a resignarse a luchar retóricamente por ejercer la dominación desde el espacio de la palabra: el 15 de abril de 1578, desesperada por conseguir la provincia independiente de descalzos, que no llegará hasta 1581, y por el encarcelamiento de fray Juan de la Cruz a manos de los calzados, le declaraba a Jerónimo Gracián, su fiel colaborador: «Mas ¡qué hablar hago, y qué de boberías escribo a vuestra paternidad!; y todo me lo sufre. Yo le digo que me estoy deshaciendo por no tener libertad para poder yo hacer lo que digo que hagan» (Teresa de Jesús, 1984: 512).

A lo largo de su trayectoria, la voz de Teresa de Jesús se ordena siempre alrededor de las posibles valencias del verbo decir y demuestra una conciencia cristalina de las diferentes consecuencias que traen

consigo el hablar, el callar y el escribir. En 1984, Josefina Ludmer acuñaba su célebre expresión *las tretas del débil* y postulaba que «Saber y decir [...] constituyen campos enfrentados para una mujer; toda simultaneidad de esas dos acciones acarrea resistencia y castigo. Decir que no se sabe, no saber decir, no decir que se sabe, saber sobre el no decir»; esta serie de enunciados sostiene los dos movimientos que nutren las tretas del débil: «separación del campo del saber del campo del decir» y «reorganización del campo del saber en función del no decir (callar)» (Ludmer, 1984: 48). Teresa de Jesús, en tanto que sujeto subalterno al que el superior concede la palabra, desplegará en todos sus escritos una regulación obsesiva de esos movimientos entre el saber, el decir y el no decir y hará suya de manera constante esta estrategia del silencio epistemológico:

Otras veces junto con las cosas que ve con los ojos del alma por visión intelectual, se le representan otras, en especial multitud de ángeles con el Señor de ellos, y sin ver nada con los ojos del cuerpo ni del alma —por un conocimiento admirable, *que yo no sabré decir*— se le representa lo que digo, y otras muchas cosas, *que no son para decir*. [...] Si esto todo pasa estando en el cuerpo u no, *yo no lo sabré decir*; al menos, ni juraría que está en el cuerpo, ni tampoco que está el cuerpo sin el alma (*Moradas sextas* 5, 8: 542).

Pero también desde fecha muy temprana, da la sensación de que la madre carmelita hábilmente se da cuenta de que la mejor manera de validar su palabra será haciéndola coincidir con la de la máxima autoridad, con la palabra de Dios. El paradigma comunicativo de las visiones parece constituir la estrategia retórica idónea para que la voz de la autora quede desdibujada y toda la responsabilidad de sus acciones y escritos recaiga sobre la autoridad divina. Mediante el uso de *verba dicendi*, Teresa desarrollará un juego de voces polifónicas, en el que cede la palabra a la autoridad divina para respaldar sus decisiones y para que su voz nunca parezca desafiar la autoridad del teólogo, el confesor o el superior de la orden. Sin embargo, Teresa de Jesús se resiste a quedar anulada detrás del rol de simple amanuense, y persigue siempre la búsqueda de un espacio desde el que definir su propio yo, que la obligará a matizar el arquetipo discursivo de las visiones:

como una vez el Señor me dijo; que muchas cosas de las que aquí escribo no son de mi cabeza, sino que me las decía este mi maestro celestial; y porque en las cosas que yo señaladamente digo: «esto entendí», o «me dijo el Señor», se me hace escrúpulo grande poner o quitar una sola sílaba que sea. Así cuando puntualmente no se me acuerda bien todo, va dicho como de mí, o porque algunas cosas también lo serán (*Vida* 39, 8: 217).

Ese infatigable ir y venir de la sumisión a la subversión lleva a Teresa de Jesús a trastocar su lenguaje hasta sumergirse en las parcelas de lo literario, librando una batalla retórica por hacerse oír, pero siempre cautelosa para no salirse de las fronteras de lo decible:

Escríbolo para consuelo de almas flacas, como la mía [...]. Una de las cosas por que me animé siendo la que soy a obedecer en escribir esto y dar cuenta de mi ruin vida y de las mercedes que me ha hecho el Señor, con no servirle sino ofen-

A. GARRIGA
ESPINO /
LA
AUTORIDAD...





A. GARRIGA
ESPINO /
LA
AUTORIDAD...

derle, ha sido esta. Que cierto, yo quisiera aquí tener gran autoridad para que se me creyera esto (*Vida* 19, 3-4: 104).

La construcción de una santa contrarreformista

¿Cómo entendieron los lectores esa polifonía de voces, esa estrategia del no saber decir, esos silencios repletos de subversión que van hilvanando la obra de Teresa de Jesús? ¿Qué lugar se le reservó a la ansiada autoridad teresiana en un siglo XVII, que asistió de manera acelerada a sus procesos de beatificación y canonización?



Convento de La Encarnación, Ávila.

Aunque es cierto que fray Luis de León le aseguró a Teresa de Jesús una primera edición rigurosa de sus libros (Salamanca, Imp. Guillermo Foquel, 1588), también dio comienzo a un proceso de difuminación de su figura autorial —«no dudo sino que hablaba el Espíritu Santo en ella [...] y que la regía la pluma y la mano» (Luis de León, 1967: 907) escribía en la carta dedicatoria a Ana de Jesús que precede la edición—, que irá cobrando fuerza según vayan el cuerpo y la palabra de la madre carmelita distorsionándose para encajar en el molde de santidad impuesto por el Concilio de Trento al calor, primero, de la beatificación (1614) y la canonización (1622), y años después, del debate por el co-patronato con el apóstol Santiago entre 1627 y 1629. La figura de Teresa de Jesús se encontró en el siglo XVII en el epicentro de una ambivalente agitación identitaria: el debate entre la rueda —símbolo de su condición femenina—, la pluma —otorgada por sus libros— y el escudo —emblema de la proyección militar que los partidarios del co-patronato impulsaron, transformando a Teresa de Jesús en una suerte de feminizada Minerva española, que pudiera hermanarse con Marte, simbolizado en la figura de Santiago, para guiar a una España que, bajo los reinados de Felipe III y Felipe IV, caminaba agónicamente hacia la decadencia económica y militar— (Rowe, 2011: 117).

Después de su muerte en 1582, Teresa dejó de ser la autora de sus libros; «era siempre otro el que hablaba; o Dios, o la voluntad de su confesor varón, o su instinto: nunca ella como persona» (Rossi, 1983: 42). Todos los lectores doctos de Teresa de Jesús, tanto sus defensores como sus detractores, se dedicarán a negar de manera sistemática su autonomía literaria ya sea porque «la incorrupción de su cuerpo, y otros milagros que cada día hace, nos ponen fuera de toda duda su santidad, encubrir las mercedes que Dios le hizo viviendo [...] sería en cierta manera hacer injuria al Espíritu Santo» (Luis de León, 1944: 910), o porque «es negocio *preter naturam* y cosa enseñada por ángel,

porque excede la capacidad de mujer. Mas, no fue posible ser ángel bueno, sino ángel malo y el mesmo que engañó a Mahoma y Lutero y a los demás heresiarcas» (Llamas, 1972: 396-397), como sentenciaba Alonso de la Fuente, el dominico que lideró la cruzada contra los libros teresianos (Rossi, 1983: 39).

Convertir en ortodoxia la tan a menudo subversiva palabra de Teresa de Jesús obligaba a poner en funcionamiento una inmensa maquinaria de transformación identitaria, que nos ayuda a entender por qué las primeras biografías de Teresa de Jesús —Francisco de Ribera (1590) y Diego de Yepes (1606)— lejos de apuntalar la faceta de escritora de la monja carmelita, se compusieron como relatos hagiográficos en aras de abonar el terreno para la canonización. En su reciente relectura de *El orden de los libros*, Roger Chartier señalaba la importancia de la aparición de las biografías de autores literarios como momento crucial en la configuración de la historia de la literatura. Aunque es cierto que hasta fecha muy reciente, Teresa de Jesús no ha gozado de biografías que, como afirma Chartier aludiendo a las de Cervantes, Shakespeare y Molière, se centrasen en establecer una relación bidireccional entre la vida y la obra —la vida, que inspira la obra; y la obra como documento de la vida (Chartier, 2007: 515)—, el nombre de la monja carmelita quedaría inscrito en el patrimonio literario nacional por otro salvoconducto: la *Biblioteca Hispana Nova* de Nicolás Antonio de 1672 —aunque el bibliógrafo español no se mantiene al margen de las opiniones sobre Santa Teresa que inundaban el siglo XVII español, tampoco cae en la negación absoluta de su autoridad textual a la manera de sus hagiógrafos y comentaristas habituales: «Esta sencilla e iletrada religiosa se plantea con tal claridad y destreza en estos libros cuestiones tan difícilísimas y que verdaderamente superan el sentido y el ingenio de los varones más instruidos en letras, que es precioso confesar, y en lo que ella misma está de acuerdo, que esa sabiduría infundida sobrenaturalmente en su mente llega hasta nosotros teniendo como cauce su pluma de oro» (Nicolás Antonio, 1999, vol. II: 318)—. La identidad de Teresa de Jesús se escindía así, desde finales del siglo XVII, entre la autoridad literaria y la negación de esta misma autoridad para convertirla en modelo de santidad post-tridentina. En los años en los que tiene lugar la transformación de Teresa de Jesús en santa Teresa, los parámetros desde los que se juzgan sus libros se van desplazando, y la autoridad que la sentencia paulina —«mujeres callen en las iglesias porque no les es permitido hablar» (1 Cor 14, 34)— le había negado en vida y que ella tanto había perseguido, solo le es devuelta ahora en el terreno milagroso de la santidad, como elemento esencial para legitimar la canonización:

un religioso [...] habiendo de predicar, y no topando cosa que le contentase, andábase la noche antes, paseando cabe un retrato de la Madre Teresa de Jesús; y llegando muy junto a él, vínole en un punto una muy buena y provechosa consideración sobre aquel Evangelio, con que entendió muchas cosas de otros, y tuvo bien qué decir en el sermón, y bien a provecho de los oyentes. (Ribera, 1590: 561).

La tensión generada entre la libertad interpretativa del lector y las estrategias coercitivas de comentaristas y editores terminó por enterrar la palabra de Teresa de Jesús bajo los conceptos de ortodoxia y santidad. Sin embargo, en esta premeditada confección del personaje de santa Teresa de Jesús, quedaba todavía una mácula, que necesaria-

mente había que maquillar o sortear: las más de cuatrocientas cartas conservadas, artefactos textuales inscritos en la cotidianeidad, en los que la excesiva presencia del cuerpo, los dineros, las intrigas políticas, las rencillas conventuales y la subversión de los roles de la relación monja-confesor, difícilmente podían tener cabida en la nueva proyección de Teresa de Jesús, que se impulsaba desde Roma. Es por esto que las cartas no conocieron la letra de molde hasta 1658, año en el que aparecía la primera edición, repleta de mutilaciones y alteraciones, anotada y comentada por Juan de Palafox y Mendoza, quien se encargó de desterrar las cartas a ese terreno milagroso, que nadie podía ya negarle a la madre carmelita, santa desde hacía más de treinta años:

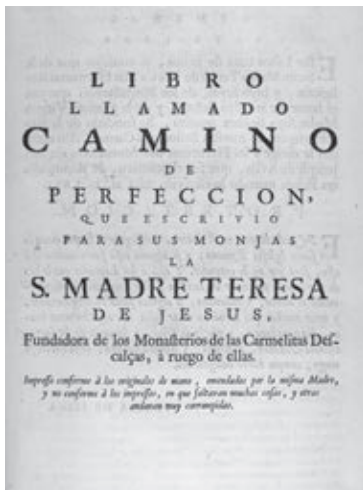
Y si los demás escritos de santa Teresa para llevar a Dios almas han sido tan eficaces, yo estoy pensando que lo han de ser mucho más estas espirituales epístolas, porque la misma santa dejó escrito en su *Vida* el provecho interior que sentía un sacerdote en sí mismo al leer aquello que le escribía; y que solo con pasar por ello los ojos, le templaba y ahuyentaba muy malas tribulaciones (Palafox, 1658: XII-XIII).

La edición de Palafox, supervisada por los carmelitas, creaba, desde los paratextos de la lectura, un horizonte de expectativas en el lector, que sabía se encontraría con cartas que, al igual que los libros ya publicados de Teresa de Jesús, servían «para pública utilidad de la Iglesia» puesto que santa Teresa «con lo que dice en ellas nos alumbraba de lo que debemos aprender, y con lo que estaba obrando al escribirlas de lo que debemos obrar» (Carta de Palafox a Diego de la Presentación, general de los Carmelitas Descalzos, en Teresa de Jesús, 1658: XXIV). Gracias, por tanto, a los paratextos, los comentarios y la mutilación y alteración de parte del contenido de las cartas, se fue levantando un sólido dique de contención, que anulaba cualquier amago de libertad de interpretación, para asegurar una *correcta* comprensión del epistolario:

Con esta ocasión, no puedo dejar de advertir, que habiendo yo leído algunas cartas de la Santa Reina Doña Isabel, la Católica [...] he reparado se parecen muchísimo los estilos de esta gran Reina, y de la Santa; [...] Yo confieso que cuando las leí, habrá como seis años, hice concepto de que eran tan parecidos esos dos naturales entendimientos, y espíritus, de la señora Reina Católica, y de Santa Teresa, que me pareció, que si la Santa hubiera sido Reina, fuera otra Católica Doña Isabel, y si esta

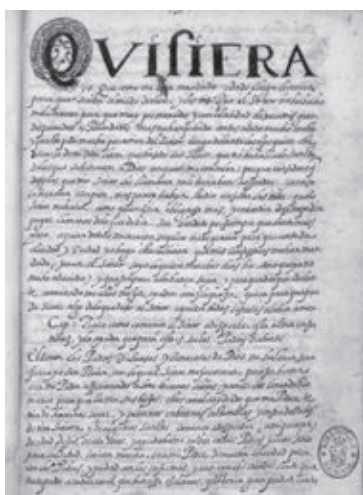
esclarecida Princesa fuera Religiosa (que bien lo fue en las virtudes) fuera otra Santa Teresa (notas a la carta X del Tomo I, 1658: 125-6).

A. GARRIGA ESPINO / LA AUTORIDAD...



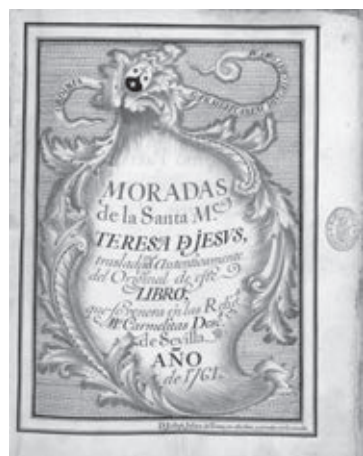
XVI y XVII. La monja carmelita descendiente de judeoconvertos fue así erigiéndose a lo largo de los siglos como un símbolo de pulcritud espiritual que terminaría por encajar a la perfección en el ideario propagandístico del franquismo (Garriga, 2014: 192-3). Esta fue la santa Teresa, emblema nacional y católico, que absorbieron multitud de generaciones de lectores:

Santa Teresa, *Camino de perfección*, B. N. E.




Debo confesar —escribía Martín Gaité en 1984 en *Diario 16*— que, hasta que me metí hace dos años y medio a estudiar a fondo los textos y las cartas de Teresa de Jesús para elaborar el guion sobre su vida que me encargó TVE, la figura de la santa de Ávila me resultaba casi tan rígida y poco simpática como la de Isabel la Católica. Este prejuicio, del que hoy reniego completamente (en lo que se refiere a Teresa, no a Isabel), arrancaba de muy antiguo, de la interpretación monolítica que nos imponía de ambos personajes la retórica triunfalista de la Sección Femenina para proponer a las mujeres modelos de conducta (Martín Gaité, 2010: 380).

Santa Teresa, *Libro de la vida*, B. N. E.



Conviene recordar aquí aquel magistral artículo de Claudio Guillén en el que nos demostraba cómo el género picaresco se configuró gracias, en buena medida, al culto editor de Madrid, Luis Sánchez —quien por cierto imprime en 1611 la edición revisada de *Los libros de Teresa de Jesús*—; que en 1599, nueve semanas después de la aparición del *Guzmán de Alfarache*, se decide a imprimir el *Lazarillo de Tormes*, la obrita de 1554 ya olvidada por los lectores. Desde entonces, el *Guzmán* y el *Lazarillo* irían de la mano, editándose exactamente en las mismas ciudades españolas, hasta que Cervantes en boca de su galeote, Ginés de Pasamonte, terminase de darle el primer empujón a una difusa tipología del género picaresco:

Santa Teresa, *Moradas*, B. N. E.

 «Es tan bueno —respondió Ginés— que mal año para *Lazarillo de Tormes*, y para todos cuanto de aquel género se han escrito o escribieren» (Cervantes, 1998: 243). Aunque aquí estemos muy lejos de ese efervescente punto crítico en el que empieza a fraguarse un género literario, el ejemplo nos ayuda a entender hasta qué punto el modo de transmisión, recepción e interpretación de un libro —del artefacto tangible que se comercializa y los lectores poseen y leen— depende de fuerzas, que están muy lejos de la órbita de control del autor empírico de un texto.

Teresa de Jesús, «apócrifamente recreada»

Al adentrarnos en el laberíntico mundo literario de Teresa de Jesús, nos topamos con un sujeto haciéndose —«según lo que he pasado en verme escrita y traer a la memoria tantas miserias mías» (*Vida*, epíl.: 229) escribía en la carta-epílogo al *Libro de la vida*—, que entre silencios, *sin ser notada*, va redefiniendo los límites del discurso y va aprovechando los pliegues del lenguaje para abrir una rendija y colarse en el terreno prohibido de la palabra. Teresa de Jesús supo encontrar esos espacios de libertad que siempre olvidan los sistemas de regulación entre lo prohibido y lo permitido, entre los discursos posibles y los imposibles: será en esa tierra de nadie, donde irá construyéndose a sí misma y donde adquiera su conciencia de escritora. Y es precisamente ese saberse escritora lo que no le permite renunciar del todo a su palabra, esconderse plenamente detrás de la autoridad divina. Tal vez por eso los doctos lectores pusieron tanto empeño en negar la autoridad literaria de la escritora Teresa de Jesús, y tuvieron que construir un sinfín de santas «apócrifamente recreadas» (Valente, 2008), que ahora nosotros, lentamente, estamos en la obligación de desbrozar.

A. G. E.—UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

Bibliografía citada

- CERVANTES, M. de (1998): *Don Quijote de la Mancha*, ed. Instituto Cervantes, Barcelona, Crítica.
- CHARTIER, R. (2007): «*The Order of Books revisited*», *Modern Intellectual History*, núm. 4, 3, pp. 509-519.
- EGIDO, A. (1982): «Santa Teresa contra los letrados: los interlocutores de su obra», *Criticón*, núm. 20, pp. 85-121.
- GARRIGA ESPINO, A. (2014): «Leyendo a Teresa de Jesús a través de Carmen Martín Gaité», en *Un lugar llamado Carmen Martín*

- Gaité*, eds. José Teruel y Carmen Valcárcel, Madrid, Siruela, pp. 191-206.
- GUILLÉN, C. (1988): «Luis Sánchez, Ginés de Pasamonte y el descubrimiento del género picaresco», en *El primer Siglo de Oro*, Barcelona, Crítica, pp. 197-211.
- (1998): «La escritura feliz: literatura y epistolaridad», en *Múltiples moradas*, Barcelona, Tusquets, pp. 177-233.
- LEÓN, L. de (1967): «Carta-dedicatoria a las Madres Prioras: Ana de Jesús y Religiosas Carmelitas Descalzas del Monasterio de Madrid», en *Obras completas castellanas*, ed. Padre Félix García, Madrid, BAC, 4.ª ed., pp. 904-914.
- LLAMAS MARTÍNEZ, E. (1972): *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*, Madrid, CSIC.
- LUDMER, J. (1984): «Las tretas del débil», en *La sartén por el mango. Encuentro de escritoras latinoamericanas*, eds. Patricia González y Eliana Ortega, Río Piedras, Ediciones Huracán, pp. 47-54.
- MARTÍN GAITE, C. (1987): *Desde la ventana. Enfoque femenino de la literatura española*, Madrid, Espasa Calpe.
- (2010). *Tirando del hilo (artículos 1949-2000)*, ed. José Teruel, Madrid, Siruela, 2.ª ed.
- NICOLÁS ANTONIO (1999): *Biblioteca Hispana Nueva o de los escritores españoles que brillaron desde el año MD hasta el de MDCLXXXIV*, trad. dir. M. Matilla Martínez, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1999, 2 vols.
- RIBERA, F. (1590): *La vida de la Madre Teresa de Jesus, fundadora de las Descalças y Descalços Carmelitas*, Salamanca, imp. Pedro Lasso.
- ROSSI, R. (1983): «Teresa de Jesús II. La mujer y la palabra», *Mientras tanto*, núm. 15, pp. 29-46.
- ROWE, E. K. (2011): *Saint and Nation: Santiago, Teresa of Avila, and plural identities in Early Modern Spain*, Philadelphia, The Pennsylvania State University.
- TERESA DE JESÚS, (1658): *Cartas de la seráfica y mística doctora Santa Teresa de Jesús, madre y fundadora de la Reforma de la Orden de Nuestra Señora del Carmen de la Primitiva Obediencia, con notas del Excelentísimo y Reverendísimo señor don Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Osmá, Zaragoza*, imp. Diego Dormer.
- (1984): *Epistolario*, ed. Teófanos Egido y Luis Rodríguez Martínez, Madrid, Espiritualidad.
- (2012): *Obras completas*, ed. Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, Madrid, BAC, 9.ª ed.
- VALENTE, J. Á. (2008): «Machado y sus apócrifos», en *Obras completas II. Ensayos*, ed. Andrés Sánchez Robayna y Claudio Rodríguez Fer, Madrid, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, pp. 113-118.

INSULA 827



FALSIFICACIÓN Y PLAGIO EN LA LITERATURA ESPAÑOLA

Coordinador por M. Rosell y J. A. Barrientos