

Moenia 22 (2016): 179-195.
ISSN: 2340-003X.

Concertando el alma: la *reticentia* de Santa Teresa de Jesús en el *Libro de la vida*

Charles B. MOORE
Gardner-Webb University

RESUMEN: Santa Teresa escribe el *Libro de la vida* para defender su controvertida práctica del recogimiento promovida por Francisco de Osuna y otros innovadores de la fe católica renacentista. Desde Fray Luis de León, el primer editor de *Vida* en 1588, la crítica ha debatido si y cómo Teresa emplea tropos y tópicos retóricos para captar la benevolencia de sus lectores o si escribe en forma iletrada, ruin y rústica como ella misma afirma tantas veces. Este ensayo demuestra cómo Teresa concierta su estilo con diferentes tipos de *reticentia* retórica para disfrazar, encubrir y alterar lo que dice o no dice en *Vida*. Así, evita la sospecha de la Inquisición, interactúa con sus lectores y logra decir mucho más de lo que habría sido posible de otra manera.

PALABRAS CLAVE: Santa Teresa, *Libro de la vida*, retórica, *reticentia*, reticencia.

SUMMARY: St. Teresa writes her *Life* to defend her controversial practice of recollection promoted by Francisco de Osuna and other innovators of Renaissance Catholic faith. Since Fray Luis de Leon, the first editor of *Vida* in 1588, critics have debated if and how Teresa employed rhetorical tropes and topics to capture the goodwill of her readers or if she wrote in a simple, rustic manner as she often claimed. This article demonstrates how Teresa consciously organizes her writing with different types of rhetorical *reticentia* to disguise, cover up, and alter what she says or does not say in *Life*. In this way, she avoids the suspicion of the Inquisition; engages her readers, and manages to say much more than what would have been otherwise possible.

KEYWORDS: Santa Teresa, *Libro de la vida*, rhetoric, *reticentia*, reticencia.

La crítica tradicional ha destacado la espontaneidad antirretórica en los escritos de Teresa de Cepeda y Ahumada, o Santa Teresa de Jesús. El consenso desde Fray Luis de León, su primer editor en 1588, hasta Allison Peers, Menéndez Pidal, Juan Luis Alborg, Felicidad Bernabéu, Juan Marichal, Américo Castro y Francisco Rico, entre otros, hasta la década de los setenta, fue que su estilo era inconsciente, sincero y sencillo sin artificios ni engaño (Carrera 2005: 3, 15-6, Weber 1990: 5-9, Velasco Kindalán 1986: 66-72, Sullivan 1983: 454). Teresa escribe para exponer su propia interioridad individual «como saliere sin concierto» en forma anticortesana y ascética rechazando todo ornamento expresivo, orden y armonía (Marichal 1957: 105-6). Sus frecuentes lamentos, como «no sé lo que será» o «no puedo decirlo con concierto», indican que no planifica lo que va a decir (107). Así, Santa Teresa prueba que la mujer puede expresarse tan bien como los hombres con elocuencia femenina y pura (99).

Recibido: 14-3-2015. Aceptado: 15-4-2016.

Sin embargo, en su edición del *Libro de la vida* (1990), Dámaso Chicharro afirma que Santa Teresa puede tener fines artísticos y estéticos servidos por tales técnicas retóricas como la corrección, el hipérbaton y la anáfora (1990a: 63). Tal revisión del estilo teresiano ya es sugerida en 1968 por Márquez Villanueva y en 1978 por Víctor García de la Concha, quien opina que Teresa es una escritora pragmática y adiestrada en el uso de figuras retóricas para evitar el vocabulario teológico y pedagógico de los letrados (1978: 100, 107, 142-44, 181, 298-300, Weber 1990: 10). Durante los últimos treinta y cinco años, Márquez Villanueva (1983), Emilio Orozco (1987), Allison Weber (1990), Carol Slade (1995), Teresa Boucher (2000), Elena Carrera (2005) y Bárbara Mujica (2003, 2009), entre otros, han seguido señalando los diferentes aspectos literarios y retóricos que Teresa puede haber calculado en sus obras.

Este artículo estudia cómo Teresa de Cepeda «concierta» mucho de su *Libro de la vida* con *reticentia*, un baluarte de la retórica clásica recomendada en el *De oratore* de Cicerón (2, 164-5) y la *Institutio oratoria* de Quintiliano (3, 364). Mostraré cómo una conversa como Teresa emplea este «arte de no hablar» para captar la benevolencia de sus lectores y para demostrar que los misterios de Dios no solamente sobrepasan toda comprensión letrada, sino humana también. Irónicamente, veremos además que usa este «silencio» simplemente para charlar e interactuar informalmente con sus interlocutores mucho más de lo que hubiera sido posible para una mujer de su tiempo. Aprovecho la cursiva para destacar palabras claves que facilitan mi análisis y cito amplios pasajes textuales para llevar a cabo mi cuidadosa lectura. Sin embargo, antes de proseguir, procede repasar primero unas breves observaciones para poner el *Libro de la vida* de Santa Teresa en su contexto histórico y literario.

Los libros bíblicos de Timoteo, la tradición tomasina y el reformador francés John Gerson en el siglo XV habían prohibido la autoridad religiosa de las mujeres (Weber 1990: 19-20). Sin embargo, al citar el ejemplo de *Las confesiones* de San Agustín, la Iglesia tardomedieval empezaba a sancionarles un papel más profético y apostólico con base en sus experiencias (20). En España, durante el siglo XVI más individuos y movimientos reformistas seguían desafiando la idea de la inferioridad espiritual de las mujeres (Weber 1990: 21, Carrera 2005: 19-20). Erasmo y otros humanistas, por ejemplo, creían que cualquier persona podía estudiar la filosofía de Cristo con o sin formación especializada (Weber 1990: 21). El Cardenal Cisneros ayudó a traducir obras teológicas y religiosas al español para mayor accesibilidad en conventos y monasterios (21).

Otros grupos liberales, como la *Devotio moderna*, empezaron a leer libros devocionales, como, por ejemplo, la *Vita Christi*, que promovían un conocimiento más «experencial» de Dios (Carrera 2005: 19-20, 37-43). En vez de simplemente aceptar verdades cristianas pasiva y externamente a través de los tratados escolásticos tradicionales, estas nuevas guías sugerían una variedad de prácticos medios emocionales y físicos como la oración, el llanto, el luto y el ayuno para acercarse al Señor en forma más holística (2005: 19-20, 28). La Inquisición se oponía a tales «atajos» heréticos a Dios por medio del pensamiento independiente iletrado (2005: 84-6, 108). Pero para una creyente inquieta como Santa Teresa, este acercamiento personal a la fe servía para dedicar su vida a la oración y obediencia quietas en busca de la perfecta unión con Dios (Carrera 2005: 27, Sullivan 1983: 467-8).

A diferencia de la objetiva interpretación bíblica de los eruditos, Teresa y otros seguidores del movimiento ya entendían que podían interactuar directamente con Dios (Carrera 2005: 44-5). Muchas veces estas experiencias incluían oraciones mentales, representaciones interiores o visiones místicas producidas por el método del recogimiento bosquejado en el *Tercer abecedario* del Padre Francisco de Osuna (2005: 44-7). A través de la fe, la mortificación y el amor, el alma del practicante de este inefable proceso contemplativo trascendería el mundo físico para unirse con la parte más escondida de Dios (2005: 44-8). Tal movimiento mental hacia adentro o recogimiento se les recomendaba especialmente a las mujeres por su supuesta humildad y obediencia superiores para acceder y reconocer la omnipotencia e iluminación divina de Dios (2005: 48-53). Sin embargo, Osuna sí recomendaba que el recogimiento se combinara con la teología «especulativa» de los libros para prevenir errores (48).

Ante sus mentores, otras monjas y el mismo Dios, el *Libro de la vida* es, en efecto, el testimonio de Teresa sobre cómo funcionaba el recogimiento (Carrera 2005: 54-6, 144-5, Sullivan 1983: 459). Mientras sugería que los mismos letrados aceptaran y tal vez intentaran la controvertida práctica, Teresa debía comprobar constantemente que ella misma era suficientemente piadosa y obediente ante la autoridad de la Iglesia (2005: 145-6, 156).

1. LA OCCUPATIO

En el método del recogimiento, la emoción y la experiencia místicas durante la unión del alma con Dios son las únicas autoridades que guían al practicante (Mujica 2003: 60). Al rechazar así el conocimiento terrenal, el recogimiento acepta la filosofía ascética sobre la falibilidad de la mente humana (2003: 54). A Teresa se le pide que escriba para que sus confesores monitoreen cualquier herejía sospechosa en sus creencias, oraciones y visiones (2003: 60). Sin embargo, en sus escritos ella disimula detrás de sus silencios para demostrar que ni las palabras, el intelecto, la memoria, ni cualquier otro sentido humano de los letrados pueden comprender la verdad divina como ella (2003: 61-62).

Aunque Santa Teresa nunca estudia retórica, puede haber aprendido algunas de las recomendaciones de Quintiliano o Cicerón en sermones o conversaciones con amigos eruditos para apoyar su causa (Weber 1990: 51). Una de sus estrategias favoritas es interrumpir su discurso con la *occupatio*, o la *reticere se dicat*, para fingir que pasará por alto una buena oportunidad para hablar (Lanham 1968: 68, Quintiliano 3: 372-3). Se combina bien con otros tópicos retóricos como San Juan de la Cruz, por ejemplo, demuestra en «Llama de amor vivo»: «[y]o no supe dónde entraba, / pero cuando allí me vi, / sin saber dónde me estaba, / grandes cosas entendí. / No diré lo que sentí, / que me quedé no sabiendo, / toda sciencia trascendiendo» (Rivers 1984: 173). Al declarar su silencio sobre lo que sintió, el poeta de hecho ya lo dice y así sutilmente capta la benevolencia de su lector. El *multis casibus* —«no supe», «sin saber» y «no sabiendo»— de las diferentes formas del mismo infinitivo (*saber*) explican la *ironia* de su reticencia mientras la sonora aliteración de la *s* suaviza la dificultad del concepto místico (Quintiliano 3: 332, Cicerón 2: 164, Lanham 1968: 6).

Teresa de Cepeda estima mucho a los padres de la Compañía de Jesús (Chicharro 1990b: 298). Por su parte, empareja la *occupatio* con *fastidium*, o su miedo afectado de

aburrir a sus lectores, para recordar a su confesor, «[d]el retor de la Compañía de Jesús —que algunas veces he hecho de él mención— he visto algunas cosas de grandes mercedes que el Señor le hacía, que, *por no alargar, no las pongo aquí*» (*Vida*: 450, Curtius 1955: 130). Atrae al confesor con lo que quisiera decirle pero se lo retira rápidamente para no aburrirle con los detalles. Callarse también podría ser la perfecta excusa para que Teresa no le frustre con un tema que no va a comprender. En otro momento, alaba especialmente a uno de los padres jesuitas que le aconsejó discretamente durante sus ataques del demonio:

De esta vez quedé concertada con este caballero santo, para que alguna vez me viniese a ver. Aquí se vio su grande humildad: querer tratar persona tan ruin como yo. Comenzóme a visitar y a animarme y a decirme que no pensase que en un día me había de apartar de todo, que poco a poco lo haría Dios; que en cosas bien livianas había estado él algunos años [...] Decíame este santo [...] flaquezas, que a él le parecía que lo eran, con su humildad, para mi remedio; y mirado conforme a su estado, no era falta ni imperfección, y conforme al mío, era grandísima tenerlas. *Yo no digo esto sin propósito, porque parece me alargo en menudencias*, y importan tanto para comenzar a aprovechar un alma y sacarla a volar [...] (*Vida*: 298-9).

Aquí Teresa invierte la *occupatio* para hablar primero y explicar al final que no está improvisando a vuelo de pluma. El «parece me alargo en menudencias» no solamente evidencia el posible *fastidium* del lector, sino la propia incertidumbre de Teresa sobre la in-/capacidad del intelecto humano para comprender esta materia (Mujica 2003: 63). El uso del verbo «parece» también se recomienda en las *imágenes fingimus* y *falsa enim et natura incredibilia*, o los temas falsos e increíbles que Quintiliano (3: 392) sugiere para animar un discurso.

Si arriba Teresa teme alargarse en trivialidades, ahora se calla después de disertar largamente sobre los bienes de Dios:

Pues, tornando a lo que decía, gran fundamento es para librarse de los arduos y gustos que da el demonio el comenzar con determinación de llevar camino de cruz desde el principio, y no lo desear, pues el mismo Señor mostró este camino de perfección [...] cuando es el espíritu de Dios, no es menester andar rastreando cosas para sacar humildad y confusión; porque el mismo Señor la da de manera bien diferente de la que nosotros podemos ganar con nuestras consideracioncillas [...] Esto es cosa muy conocida, el conocimiento que da Dios para que conozcamos que ningún bien tenemos de nosotros, y mientras mayores mercedes, más [...] *En fin, por no me cansar*, es un principio de todos los bienes [...] en ninguna manera por entonces se podrá determinar [el alma] a que no estuvo Dios con ella hasta que se torna a ver con quiebras e imperfecciones, que entonces todo lo teme. Y es bien que tema; aunque almas hay que les aprovecha más creer cierto que es Dios que todos los temores que le puedan poner; porque, si de suyo es amorosa y agradecida, más la hace tornar a Dios la memoria de la merced que la hizo, que todos los castigos del infierno que le representen. Al menos a la mía, aunque tan ruin, esto le acaecía. Porque las señales del buen espíritu *se irán diciendo*, mas como a quien *le cuestan muchos trabajos sacarlas en limpio, no las digo ahora aquí*. (*Vida*: 232).

Súbitamente Teresa decide con *occupatio* que sería mejor escribir más tarde sobre las señales por la *rusticitas* (la forma iletrada de su lenguaje) y el *fastidium* del cansancio y la repetición (Curtius 1955: 127). Es la misma excusa que usa en *Las moradas* para diferir

comentarios sobre la falta de humildad (23), las almas que entran en las segundas moradas (27) y la sutil diferencia entre pensar y ver (64). Este tipo de brusca ruptura también diferencia su aparente seguridad de charlar sobre lo personal de su recelo de tratar lo doctrinal.

Teresa cree que el alma requiere silencio total para rezar y unirse con Dios (Mujica 2003: 65). Por eso, evita cualquier plática y ruido intelectuales que traten de «comprender» sus misterios (65). Tan pronto como se da cuenta de que ella misma podría estar tratando de intelectualizar sus gustos, acude a la *occupatio* con *fastidium* otra vez para dejar de hablar:

Y es cierto que era tan incomportable la fuerza que el demonio me hacía, o mi ruin costumbre, que no fuese a la oración, y la tristeza que me daba en entrando en el oratorio, que era menester ayudarme de todo mi ánimo [...] para forzarme, y en fin, me ayudaba el Señor. Y después que me había hecho esta fuerza, *me hallaba con más quietud* y regalo que algunas veces que tenía deseo de rezar [...] Porque a los que tratan la oración, el mismo Señor les hace la costa; pues por un poco de trabajo da gusto para que con él se pasen los trabajos. *Porque* de estos gustos que el Señor da a los que perseveran en la oración *se tratará mucho, no digo aquí nada. Solo digo* que para estas mercedes tan grandes que me ha hecho a mí, es la puerta la oración: cerrada ésta, no sé cómo las hará [...] (*Vida*: 175).

De repente decide que va a repetirse luego y guarda silencio ahora. Sin embargo, con *pauca e multis* no prescinde de agregar un poco más de lo mucho que podría decir sobre las mercedes del Señor y el poder de la oración (Curtius 1955: 232). Tal evasión esquiva puede ser también otro ejemplo de la medida recomendada por Osuna para acomodar a un confesor con poca experiencia en la oración o para proteger a una lega como ella sin autoridad oficial para hablar de tales temas (Carrera 2005: 151, 155).

A toda costa Teresa quiere evitar acusaciones de vanidad satánica (Carrera 2005: 153). Por eso, no puede hablar mucho sobre su servicio religioso ni las gracias y mercedes que recibe de Dios (2005: 152-3). Una buena manera de medir sus palabras y decir lo que puede a la vez es combinar la *occupatio* con la *declinatio brevis a proposito* que le permite aparentar discurrir sus pensamientos por accidente (Quintiliano 3: 366). Cuando, por ejemplo, traspasa la delicada materia de sus favores de Dios, se excusa, [[p]orque *después declararé esta manera de entender, con otras cosas, no lo digo aquí, que es salir de propósito*, y creo harto he salido. Casi no sé lo que me he dicho» (*Vida*: 259). Según las pautas de la *praemunitio*, Teresa admite haber perdido el hilo de antemano para anticipar y mitigar cualquier enfado de su confesor (Quintiliano 3: 374-5). El error se realza con la incertidumbre afectada de la *dubitatio* y la falsa modestia para simular su confusión y mala memoria (Cicerón 2: 162). Luego, sobre la sospechosa purificación del alma ella se descuelga súbitamente, «[p]arece que he salido de propósito, porque comencé a *decir* de arrobamientos, y esto que *he dicho* aún es más que arrobamiento y así *deja* los efectos que *he dicho*» (*Vida*: 270-1). La sonora repetición o *cadunt similiter* de la *d* combinada cuatro veces con *multis casibus* del verbo «*decir*» suaviza lo que parece todavía otro escape impulsivo suyo (Cicerón 2: 164, Quintiliano 3: 368).

Por un tiempo Teresa encuentra en fray Pedro de Alcántara un confesor que entiende el propósito de su recogimiento y le aconseja en forma confiada y alentadora (Carrera 2005: 146). Según Teresa, era un hombre que «[a] mujeres jamás miraba» y por extrema pobreza dejaba su celda abierta hasta «en los grandes fríos» (*Vida*: 333). Sin embargo, con *timere*

(temor) de decirle mucho más a su nuevo confesor sobre Alcántara, Teresa confiesa, «[o]tras cosas muchas quisiera decir, sino que he miedo dirá vuesa merced para qué me meto en esto; y con él lo he escrito. Y así lo dejo con que fue su fin como la vida, predicando y amonestando a sus frailes. Como vio ya se acababa, dijo el salmo de “*Laetatus sum in his quae dicta sunt mihi*”, e hincado de rodillas, murió» (*Vida*: 333; Quintiliano 3: 388). Su recelosa *pauca e multis* a primera vista parece limitarlo a solamente muy poco de lo mucho que podría decir. Sin embargo, el *definiat* le permite resumir tantos detalles —lo que el fraile hizo al final de su vida, con quién lo hizo, qué dijo mientras agonizaba y cómo falleció— que en realidad no corta nada de su discurso (Quintiliano 3: 370).

Sobre sus visiones Teresa dice hipotéticamente, «[l]o que yo ahora querría decir es el modo como el Señor se muestra por estas visiones; no digo que declararé de qué manera puede ser poner esta luz tan fuerte en el sentido interior, y en el entendimiento imagen tan clara, que parece verdaderamente está allí, porque esto es de letrados [...]» (*Vida*: 338). Es imposible comprender la experiencia mística en términos humanos y, por ende, con *occupatio* dice que no dirá nada sobre el sentido, el entendimiento y la imagen. Con *relinquenda* finge debatir y aclarar qué temas omitirá según lo que se le asigna a ella o a los letrados (Quintiliano 3: 376).

En el siguiente largo pasaje sobre la compra de un terreno, Teresa vuelve a hablar libremente sobre su vida personal:

Concertamos se tratase con todo secreto, y así procuré que una hermana mía que vivía fuera de aquí comprase la casa, y la labrase como que era para sí, con dineros que el Señor dio por algunas vías para comprarla, que sería largo de contar cómo el Señor lo fue proveyendo, porque yo traía gran cuenta en no hacer cosa contra obediencia; mas sabía que, si lo decía a mis perlados, era todo perdido, como la vez pasada, y aun ya fuera peor. En tener los dineros, en procurarlos en concertarlo y hacerlo labrar, pasé tantos trabajos y algunos bien a solas; aunque mi compañera hacía lo que podía, mas podía poco, y tan poco que era casi nonada más de hacerse en su nombre y con favor, y todo el más trabajo era mío, de tantas maneras que ahora me espanto cómo lo pude sufrir. Algunas veces afligida decía: —Señor mío, ¿cómo me mandáis cosas que parecen imposibles? Que, aunque fuera mujer, ¡si tuviera libertad...! mas atada por tantas partes, sin dineros, ni de adónde los tener, ni para Breve, ni para nada, ¿qué puedo yo hacer, Señor? (*Vida*: 397).

Su silencio sobre la ayuda de Dios con *fastidium* sienta las bases para su aparente inocua *digressio* (digresión) sobre los infortunios que la acosaron durante la gestión de la propiedad (Quintiliano 3: 362-3, Cicerón 2: 162). Al final, sin embargo, destaca sus obedientes sufrimientos por Dios con la *iracundia* (ira) de su *exclamatio* (¡si tuviera libertad!) e *interrogare* (¿qué puede yo hacer, Señor?) tanto como el *pathos* de su trabajo, soledad y pobreza que conmueve al lector (Quintiliano 3: 364, 368, 376, 388, Cicerón 2: 166, Perelmuter Pérez 1983: 156). La digresión puede ser además otra manera de evitar el tradicional silencio paulino para mujeres o simplemente un fugaz momento de desahogo personal para aliviar las pesadas órdenes de sus confesores.

Después de divagar algo en su vida personal, Teresa vuelve con trepidación a temas espirituales. La *occupatio* con *deliberatio* le ayuda a conferir con su lector sobre sus visiones de ángeles: «[n]o me parece conviene ahora declarar más cosas. Si después le pareciere a

vuesa merced, pues las sabe, se podrán poner para gloria de el Señor» (*Vida*: 411, Quintiliano 3: 362-3). Este tipo de toma y daca le brinda espacio para recomendar sus propias ideas a sus superiores sobre sus escritos sin parecer desafiarles en forma inapropiada. El intercambio la retrata como una participante inteligente y digna pero a la vez maleable y bien dispuesta a recibir los consejos de buena voluntad de sus confesores. Esta ligera incertidumbre afectada sigue con *occupatio* y *dubitatio*, que le ayudan a cuestionar otra vez su propio silencio sobre sus visiones y recogimientos: «[n]o quiero decir más de estas cosas; porque, como he dicho, no hay para qué, aunque son hartas las que el Señor me ha hecho merced que vea» (*Vida*: 457). Y todo lo que podría mencionar sobre su deseo de entender cosas sagradas le asusta otra vez por medio de la *occupatio* con *timere*: «[y] es cosa ésta que la tengo tan vista por muchas personas, que yo me espanto cómo nos podemos detener en esto» (462). Tal miedo retórico de hablar más ayuda a que Teresa evite controversias innecesarias ante la Iglesia o capte la benevolencia del lector, quien ya se pone a pensar en todo lo que podría perder del discurso no escuchado. Un confesor de Teresa ya le había recomendado el silencio sobre los favores divinos que percibía en sus oraciones recogidas (Carrera 2005: 151-3). Por eso, en estos casos la monja conjetura con posibilidades mucho más que afirma con realidades.

En los siguientes ejemplos Teresa interrumpe su discurso con *occupatio* y *duplicantur leviter* o la repetición variada de la misma expresión (Quintiliano 3: 368). La estrategia realza la fuerza de los continuos problemas que le afligen sin cesar, pero también el fiel amor de su Dios que nunca la abandona. Aunque se reúnen en torno a cuatro diferentes temas, los estudio conjuntamente aquí para ver cómo Teresa adapta la misma cláusula a diferentes situaciones. Cuando nadie cree en sus visiones y oraciones, lamenta, «[mi confesor pensaba que] estas visiones eran ilusión, [y] que toda la oración que tenía era engaño, y que yo andaba muy engañada y perdida. Apretóme esto en tanto extremo que estaba toda turbada y con grandísima aflicción» (*Vida*: 393). Pero concluye luego al respecto, «[m]as el Señor, que nunca me faltó en todos estos trabajos que he contado, hartas veces me consolaba y esforzaba —que no hay para qué lo decir aquí—» (393). Cuando Dios la anima a que no se fatigue en su vocación religiosa, remarca, «[e]sto me dijo el Señor con una piedad y regalo y con otras palabras en que mi hizo harta merced [...]» (467). Sin embargo, se arrepiente después, «[...] que no hay para qué decirlas» (467). Sobre el don de las mujeres para arrobamientos recuerda, «[y] hay muchas más que hombres, a quien el Señor hace estas mercedes, y esto oí al santo fray Pedro de Alcántara [...] que decía aprovechaban mucho más en este camino que hombres y daba de ello ecelentes razones [...]» (475). Pero por consideraciones de género decide después, «[...] no hay para qué las decir aquí, todas a favor de las mujeres» (475). Y acerca de las mercedes de Dios ella razona, «[e]stas mercedes y otras muchas ha hecho el Señor y hace muy continuo a esta pecadora, que me parece no hay para qué las decir; pues por lo dicho se puede entender mi alma, y el espíritu que me ha dado el Señor» (478). La repetición ligeramente cambiada de esta cláusula en particular le podría ayudar a enfatizar indirectamente su continua y repetida obediencia a la Iglesia o la futilidad de expresar y comprender lo no conocible. Puede ser también simplemente una mera manera de jugar con el lenguaje y las sensibilidades estéticas de sus interlocutores i-/letrados. Sea lo que fuere su función exacta, le permite decir solo lo justo antes de ser acusada de decir demasiado.

LO INDECIBLE

Teresa escribe su *Libro de la vida* para cumplir con una orden de su confesor García de Toledo. Defiende el origen divino de la oración e inspira a que otros sacerdotes y monjas practiquen moralmente lo que saben intelectualmente (Carrera 2005: 155, 161-3). Sin embargo, con un constante tacto reticente les recuerda sus limitaciones y ejemplifica cómo ellos mismos pueden acercarse a Dios por medio de las experiencias que ella describe (2005: 161). Igual que los escritos de otras místicas anteriores, la obra es permeada por una continua tensión entre el silencio impuesto sobre la escritora por las autoridades y su propia compulsión por hablar (162-3).

Otro *interruptum* o excusa afectada que Teresa usa para romper este impase es «lo indecible» (Cicerón 2: 166, Curtius 1955: 127-28, 231). El tópico se remonta hasta Homero, Orfeo y los antiguos ponentes del panegírico que afirman que no encuentran palabras para elogiar y alabar convenientemente a una persona o asunto (Curtius 1955: 231). Es también una de las herramientas favoritas de Teresa en *Las moradas*, donde sobre la soledad y el tormento que siente el alma en la oración escribe, «y así, por muy mucho que se esfuerce, anda con un desabrimiento y mala condición en lo exterior, que se le echa mucho de ver. ¡Es verdad que sabrá decir lo que ha! *Es indicible*, porque son apretamientos y penas espirituales que *no se saben poner nombre*» (94). En *Las moradas* también son indecibles la gloria del cielo que Dios le comunica al alma (160), las operaciones limpias, suaves y delicadas del Señor (84) y, si Dios no le mueve la pluma para explicarlas, su misericordia y grandeza (87). Lo que se dice, se nombre o no, por ende, es la responsabilidad de Dios. Sin controlar sus propias acciones así ella se absuelve de toda responsabilidad ante la Iglesia. Los versos de «Pregunta a las criaturas» en el «Cántico espiritual» de San Juan de la Cruz ofrece otra variable del tópico cuando la Esposa/alma se queja que los bosques y espesuras «[...] no saben decirme lo que quiero» sobre el Señor (Rivers 1984: 165). Lo que el alma sí oye es «un no sé qué que quedan balbuciendo» (*ibid.*). Otra vez, la responsabilidad de lo que no se dice queda fuera del control del hablante. En general, lo indecible era especialmente útil para silenciar cualquier queja que las autoridades hubiesen tenido sobre la nueva comunicación privada o recogida con Dios. Si el practicante solamente sugiere sin definir en realidad sus términos, nadie oye nada ofensivo.

En el *Libro de la Vida Santa* Teresa usa lo indecible para mostrar (o fingir) la dificultad de explicar sus experiencias y simplemente para decir mucho sobre nada controversial. Sobre el imposible entendimiento de lo divino sigue divagando, «[q]uisiera yo poder dar a entender algo de lo menos que entendía, y, pensando cómo pueda ser, hallo que *es imposible*. [...] [e]n fin, *no alcanza la imaginación*, por muy sutil que sea, a pintar *ni trazar cómo será esta luz, ni ninguna cosa de las que el Señor me daba a entender con un deleite tan soberano, que no se puede decir*; porque todos los sentidos gozan en tan alto grado y suavidad, que ello no se puede encarecer, y así *es mejor no decir mas*» (*Vida*: 445). Tres veces se calla con las palabras «no», «ninguna» o «ni» usadas siete veces. Ni el mejor *illustrandum* o cuadro mental que ella o nosotros podamos imaginar ayuda a explicar la luz y el gozo de los sentidos durante la unión mística con Dios (Cicerón 2: 160). Es otro ejemplo de que cualquier tipo de conocimiento terrenal es inútil para comprender la divinidad del Señor. Por eso, el recogimiento

que Teresa practica es un nuevo acercamiento personal que solamente se entiende a través de la experiencia no de los libros. Aun así, no es posible describirla en palabras humanas.

Sin embargo, Teresa escribe lo que pareciera a primera vista una fluida explicación sobre lo que Dios le brinda al alma: «[e]s esta centella una señal o prenda que da Dios a esta alma de que la escoge ya para grandes cosas si ella se apareja para recibillas» (*Vida*: 226). Pero justo después se recela, «[e]s gran don, *mucho más de lo que yo podré decir*» (226). Aunque parece que se pare aquí, sigue indecisa con *occupatio*, «[e]sme gran lástima, porque —*como digo*— conozco muchas almas, que llagan aquí, y que pasen de aquí, como han de pasar, son tan pocas que *se me hace vergüenza decirlo. No digo yo que hay pocas*, que muchas debe de haber, que por algo nos sustenta Dios; *digo lo que he visto*» (226). Aunque empieza a describir finalmente que Dios le da al alma una señal, una prenda o un don, súbitamente se agotan sus palabras y deja de hablar de este tema. Su siguiente vaivén entre lo que dice, no dice o debe decir distrae al lector para que no se dé cuenta de que en realidad ella sigue hablando de otro tema experiencial: las muchas almas que no están listas para recibir dicho regalo divino. Esta técnica esquiva le ayuda así a mostrar la supuesta incertidumbre de sus pensamientos y extender la interacción de su texto con sus experiencias. La *multi casibus* o repetición de diferentes formas del mismo infinitivo (*decir*) realza el dilema circular de no/hablar. Con modestia afectada lamenta la lástima del tema dejado sobre el regalo al alma y con *pathos* señala la vergüenza de no hablar sobre las almas que llagan que sí arguye astutamente con *occupatio*. Luego, en una variación del tópico, «lo indecible» es sustituido por «lo incontable» cuando con *pathos* escuchamos que por su método de fe ha sufrido tribulaciones y murmuraciones: «[...] tantas veces, que *no me lo podría yo contar*: muchas las que me hacía reprehensiones y hace cuando hago imperfecciones, que bastan a deshacer un alma» (321). Frugalmente, el tópico de lo indecible/incontable le proporciona un escape sin tener que explicarnos cada chisme o abuso sufrido para comunicar el dolor que ha sufrido por haber experimentado a Dios.

A veces Teresa usa una abundancia de lenguaje para abrumar o confundir al lector (Mujica 2003: 69-70). Al perderse con muchas palabras así, puede destruir caóticamente todas las nociones racionales sobre Dios y la epistemología tradicional (2003: 70). Una variación de esta técnica está a continuación donde Teresa combina lo indecible con la *pauca e multis* para no-hablar sobre el alma y la merced de Dios:

¡Oh ingratitud de los mortales! ¿Hasta cuándo ha de llegar? Que sé yo por experiencia que es verdad *esto que digo*, y que *es lo menos* de lo que Vos hacéis con un alma que traéis a tales términos, *lo que se puede decir*. ¡Oh almas que habéis comenzado a tener oración y las que tenéis verdadera fe!, ¿qué bienes podéis buscar aun en esta vida —dejemos lo que se gana para sin fin— que sea como el menor de éstos? Mirá que es ansí cierto, que se da Dios a sí a los que todo lo dejan por Él. No es acetador de personas, a todos ama; no tiene nadie escusa por ruin que sea, pues ansí lo hace conmigo trayéndome a tal estado. Mirá que nos *es cifra lo que digo de lo que se puede decir*; *sólo va dicho lo que es menester* para darse a entender esta manera de visión y merced que hace Dios a el alma; *mas no puedo decir lo que se siente* cuando el Señor la da a entender secretos y grandezas suyas, el deleite hace aborrecer los deleites de la vida, que son basura todos juntos (*Vida*: 330).

Como vemos en el neobarroco latinoamericano, Teresa recarga una estructura básica con una «tremenda elaboración lingüística» para decir cuatro veces que no puede decir, no va a decir o va a decir solamente lo justo (Siemens 1991: 240). Es la misma «anticomunicación» neobarroca en la que irónicamente muchas palabras no significan mucha comunicación (Posner 1983: 28). Al respecto, Weber (1990: 11) ha sugerido que Teresa cree que las mujeres, de hecho, deberían hablar así. Según la teoría «del grupo enmudecido», el dominio de los hombres deja que las mujeres o no hablen lo más mínimo o distorsionen lo que sí dicen con el lenguaje de los mismos hombres (1990: 13). Pero Teresa se decide por una tercera opción para hablar sin decir nada en realidad o decir solamente una pequeña parte de lo mucho que podría decir.

Teresa no cree que sea posible entender lo que siente el alma interior. Dios incluso la instruye que se fije en Él y no en este dilema. Ella asiente, «[q]uien lo hubiere probado entenderá algo desto, porque *no se puede decir más claro*, por ser tan *oscuro* lo que allí pasa. *Sólo podrá decir* que se representa estar junto con Dios, y queda una certidumbre que en ninguna manera se puede dejar de creer» (Vida: 252). Los *pauca e multis* de las pocas palabras que ella sí se permite al final anulan lo indecible anterior ilustrado con el *contrarium* (oposición) entre lo claro y lo oscuro del tema (Quintiliano 3: 366). Luego, Teresa incluye cuatro tópicos con lo indecible en otro pasaje a su confesor sobre una visión suya en misa:

Un día de San Pablo, estando en misa, se me representó toda esta Humanidad sacratísima como se pinta resucitando, con tanta hermosura y majestad como particularmente escribí a vuestra merced cuando mucho me lo mandó. Y hacíaseme harto de mal, porque *no se puede decir* que no sea deshacerse; mas *lo mejor que supe, ya lo dije, y así no hay para qué tornarlo a decir aquí. Solo digo que*, cuando otra cosa no hubiese para deleitar la vista en el cielo, sino la gran hermosura de los cuerpos glorificados, es grandísima gloria, en especial ver la Humanidad de Jesucristo Señor nuestro [...] (Vida: 336).

Con *pathos* es indecible («no se puede decir») su dificultad de cumplir con las órdenes de su confesor para describir el éxtasis. Sin nada mejor que agregar («lo mejor que supe, ya lo dije») parece que se calla con *fastidium* («no hay para qué tornarlo a decir aquí») pero con *occupatio* vuelve a decir que no dirá más. Entretanto, el supuesto comentario espontáneo que agrega de improviso por medio de *pauca e multis* («Solo digo que [...]») embauca a su confiado público hasta el final.

LA PAUCA E MULTIS Y LA CORRECTIO

Otro controversial grupo reformista, el de los alumbrados, floreció durante la época liberal del Cardenal Cisneros a principios del siglo XVI (Weber 1990: 22). Muchos de sus creyentes —mujeres, conversos o «nuevos» cristianos como Teresa de Cepeda y Ahumada— se sujetaban a discriminación y mayor vigilancia de la Iglesia (1990: 22-3). Teresa escribe el *Libro de la vida* para diferenciarse de ellos pero, a la vez, para examinar sus experiencias con el recogimiento, la oración, el estudio de la Biblia y su propia experiencia religiosa individual (1990: 36). Bajo la vigilante mirada de una Inquisición cada vez más pro-activa contra cualquier influencia satánica o herética, pareciera que su única alternativa a la concesión o era el

silencio o una estrategia defensiva como la estereotípica mujer ignorante y tímida (1990: 36-38, 41). Pero Teresa lucha por darle una voz a su silencio con el arte de la reticencia. Así, logra a decir mucho más sobre la teología, la fe y sus experiencias que jamás se le habría permitido normalmente.

Para los místicos, la humildad se consideraba una virtud silenciosa e incompatible con una autodefensa como el *Libro de la vida* (Weber 1990: 46). Por eso, Luis de Granada y Francisco Osuna aconsejaban que sus seguidores sufrieran y se callaran para imitar al Señor sin llamarse la atención a sí mismos (1990: 46-8). A este fin, ya hemos visto cómo Teresa fortalece la *occupatio* (decir que no va a decir) y lo indecible (decir que no es posible decir) con *pauca e multis* (decir que dirá solamente un poco de lo mucho que podría decir) para evitar temas controversiales y demostrar lo inefable de Dios. Es una forma de circular alrededor de un tema sin decir mucho. El siguiente pasaje sobre el egoísmo humano sirve de ejemplo:

¡Oh ingratitud de los mortales! ¿Hasta cuándo ha de llegar? Que sé yo por experiencia que *es verdad esto que digo*, y que *es lo menos* de lo que Vos hacéis con un alma que traéis a tales términos, *lo que se puede decir* [...] Mirá que nos *es cifra lo que digo* de lo que *se puede decir*; *sólo va dicho lo que es menester* para darse a entender esta manera de visión y merced que hace Dios a el alma; *mas no puedo decir* lo que se siente cuando el Señor la da a entender secretos y grandezas suyas, el deleite tan sobre cuantos acá de se pueden entender [...] (*Vida*: 330).

Aquí Teresa bosqueja tres tipos de expresión/silencio. Cuando habla libremente es porque ha vivido personalmente el tema. La palabra «cifra» en cambio señala que no son necesarias tantas palabras. En esos casos emplea la *pauca e multis* para ofrecernos solamente un «resumen», «muestra» o «indicio» del problema más grande (Chicharro 1990b: 330). Su recelo se excusa porque solamente dice muy poco de lo mucho que podría decir para que capturemos la idea general. Cuando no habla es porque no podemos entender el tema de ninguna manera.

Teresa combina otros tópicos retóricos con *pauca e multis* para realizar su obra. Cuando buscamos vanamente bienes, deleites, honras y placeres que desprecian al Señor, concluye, por ejemplo, «*[d]é voces* vuesa merced en *decir* estas verdades, pues Dios me quitó a mí esta libertad. A mí me las querría dar siempre, y oyome tan tarde y entendí a Dios, como se verá por lo escrito, que *me es gran confusión hablar en esto*, y así *quiero callar*; *sólo diré* lo que algunas veces considero. Plega al Señor me traiga a términos que yo pueda gozar de este bien» (*Vida*: 331). Quiere hablar de este problema pero Dios controla su silencio y su expresión. Con *pathos* sigue luchando para superar. Con *deprecatio* se presenta a sí misma de poco valor y con *dubitatio* destaca su propia confusión y dudas que la detienen. Entonces al simular que evalúa la evidencia por medio del *optet* u *optatio* la monja anuncia ante todos su intención de callarse (Quintiliano 3: 372, Lanham 1968: 69). Aquí, sin embargo, aunque quiere guardar silencio ante la voz de Dios que la controla, con *pauca e multis* no prescinde de agregar unos cuantos pensamientos finales sobre lo que «considera» si Dios se lo permitiría.

Otras veces, la *pauca e multis* funciona bastante bien por sí sola para manipular al oyente. Sobre las mercedes de Dios, Teresa escribe, «[...] y así yo pienso decir pocas de las que el Señor me ha hecho a mí —si no me mandaren otra cosa— si no son algunas visiones que pueden para alguna cosa aprovechar, o para que, a quien el Señor las diere, no se espante pareciéndole imposible, como hacía yo; o para declararle el modo u camino por donde el Señor me ha llevado, que es lo que me mandan escribir» (*Vida*: 329). Mientras enfatiza su obediencia para escribir justo lo que se le pide, casi tienta que su confesor pida más ejemplos de los pocos que incluye. Por si acaso él no perciba la oferta indirecta así, le sugiere dos ideas —aprovechar visiones o declarar su camino de Dios— para que ella le diga un poco más.

Y si en algún momento su confesor cuestionase su sinceridad, Teresa le describe cómo las mercedes de Dios incluso le afectan el cuerpo:

En esto de sacar nuestro Señor almas de pecados graves por suplicárselos yo y otras traídas a más perfección, es muchas; y de sacar almas de purgatorio y otras cosas señaladas, son tantas las mercedes que en esto el Señor me ha hecho, que *sería cansarme y cansar a quien lo leyese si las hubiese de decir* [...] yo no podía dejar de creer que el Señor lo hacía por mi oración [...] Y lo que más me espanta es que las que el Señor ve no convienen, no puedo, aunque quiero suplicárselo [...] que veo yo que puedo pedirlo muchas veces y con gran importunidad; aunque yo no traiga este cuidado, parece que se me representa delante. Es grande la diferencia de estas dos maneras de pedir, que *no sé cómo lo declarar* [...] es como quien tiene trabada la lengua, que *aunque quiera hablar no puede*, y si habla es de suerte que ve no le entienden [...] ¡Y qué de ello, qué de ello, qué de ello —y otras mil veces lo puedo decir— me falta para esto! (*Vida*: 461).

La unión del alma con Dios desmiente toda comprensión y descripción verbal (Mujica 2003: 69). Por eso, aquí Teresa logra algo parecido a las mantras orientales que trascienden las normas del saber y permiten un conocimiento más intenso de lo divino (69). Con *fastidium* deja de hablar sobre mercedes para no aburrirse a sí misma ni a su lector. La *dubitatio* le permite profundizar las causas físicas de su silencio y gritar el resultante canto («¡Y qué de ello, qué de ello, qué de ello [...]!»). La *pauca e multis* entonces hiperboliza cuantas veces (mil) podría repetirlo si fuera posible.

Con mesura Teresa revierte *pauca e multis* con *fastidium* y *occupatio* sobre lo poco que su mismo confesor favorito Pedro de Alcántara le dijo en una visión: «[p]orque *ya creo tengo dicho* algo de esto, *no digo aquí más* de cómo esta vez me mostró rigor y *sólo me dijo* que en ninguna manera tomase renta y que por qué no quería tomar su consejo, y desapareció luego» (*Vida*: 431). Irónicamente sin querer aburrir a sus lectores con la misma información logra mencionar el «rigor» de Alcántara que afirma callar. Según las pautas del *removere a se, in alium traicere* de Quintiliano, ella desvía la culpa por su silencio lejos de sí misma y hacia el padre quien solamente le habló de un tema: la renta (3: 376-7). Ya que él no mencionó nada más, ella no tiene nada más que decir tampoco.

En otro momento escribe con *pauca e multis* y *fastidium* sobre los espantajos que ella sufre, «[s]iempre queda algún gran provecho, que *por no alargar no lo digo. Sólo diré esto* que me acaeció una noche de las Ánimas [...] Vi que salieron algunas ánimas del purgatorio en el instante [...]» (*Vida*: 370). Con la misma estrategia que emplea para Alcántara

declara que no hablará de los espíritus que vio para evitar el aburrimiento del lector. Inmediatamente después, sin embargo, y como si su lector se lo rogara, agrega al último momento cuando aparecieron (una noche), cuantos había (algunas), de donde provinieron (del purgatorio) y cómo salieron (en el instante). Aunque da la impresión de que omite mucho, en realidad incluye todo lo que quiere en tan pocas palabras que su lector, ya adormecida con sus renunciaciones, puede no captar la economía minimalista de su discurso.

Otra estrategia que emplea Teresa de Cepeda es sugerir que si ya ha empezado a hablar, no vale la pena parar ahora: «[y]a que he comenzado a decir de visiones de difuntos, quiero decir algunas cosas que el Señor ha sido servido en este caso que vea de algunas almas. Diré pocas por abreviar y por no ser necesario, digo, para ningún aprovechamiento» (455). Tal conclusión lógica recomendada por la *rationis apta conclusio* de Quintiliano (3: 374-5) nos convence que vale la pena seguir leyendo. A la vez no excluye el *fastidium* de los lectores que Teresa piensa evitar con solamente pocos ejemplos. El efecto de las palabras negativas o limitantes como «no», «sólo», «ya», «pocos» y «ningún» es cierta cortesía negativa que distancia al hablante de sus lectores (Weber 1990: 65). Esa distancia es la defensa detrás de la cual Teresa se esconde en silencio. Desde allá, escoge sus momentos para salir y cuando sea necesario se retira rápidamente. Parte de esa defensa muda se construye con el miedo afectado que vemos al final del *Libro de la vida* donde Teresa declara abiertamente con *pauca e multis* y *timere*, «[c]reo se enfadará vuesa merced de la larga relación que he dado de este monesterio, y va muy corta para los muchos trabajos y maravillas que el Señor en esto ha obrado, que hay de ellos muchos testigos que lo podrán jurar [...]» (*Vida*: 434). La *persona ficta* u otros «muchos testigos» la pueden proteger contra el posible enfado de su confesor (Quintiliano 3: 394).

Chicharro observa que Teresa se corrige en el *Libro de la vida* con frecuencia (1990a: 63). Es la misma *correctio* o *emendatio* que sugiere la retórica antigua para volver al tema con tacto antes o después de una declaración (Cicerón 2: 162). No era un secreto el conflicto entre Teresa y las otras monjas que no aprobaban su práctica del recogimiento. Teresa habla abiertamente de las murmuraciones y el maltratamiento que sufrió en el convento a manos de estas compañeras. En una diatriba sobre el problema de los herejes y malos religiosos en la Iglesia de su tiempo Teresa usa la *correctio* para disculparse irónicamente por un aparente desliz que no debía hacer en contra de las mujeres: «[o]h grandísimo mal, grandísimo mal de religiosos (no digo ahora más mujeres que hombres) adonde no se guarda religión!: adonde en un monesterio hay dos caminos: de virtud y religión, y falta de religión, y todos casi se andan por igual; antes mal dije, no por igual [...]» (*Vida*: 159). Al citar, lamentar y corregir lo que dijo mal antes sobre las mujeres en general, tiene todavía una oportunidad más para recordar indirectamente a sus lectores lo que las mujeres de este convento hicieron contra ella. Esta técnica podría ser también simplemente otro ejemplo de la muchas veces utilizada *occupatio*, ya que Teresa dice lo que no va a decir («no digo ahora más mujeres que hombres») para invertir su supuesto silencio (159).

La *correctio* es también útil para que Teresa evite dudas sobre la independencia y el silencio que promueve para rezar en forma recogida: «Quiere Dios por su grandeza que entienda esta alma que está Su Majestad tan cerca de ella, que ya no ha menester enviarle mensajeros, sino hablar ella mesma con Él, y no a voces, porque está ya tan cerca que en

Charles B. Moore

meneando los labios la entiende. *Parece impertinente decir esto*, pues sabemos que siempre nos entiende Dios y está con nosotros» (*Vida*: 219). La nueva forma de oración que describe fue un claro desafío ante el control tradicional de la Iglesia. Las autoridades no iban a aceptar libremente que una practicante así ya pudiera comunicarse con Dios y sentir su presencia divina sin intermediarios. Sin embargo, si Teresa anticipa lo que opinan negativamente sobre el método, les quita el poder de sus dudas. Si repite lo obvio que todos saben, entonces no hay nada nuevo que protestar.

De esta manera la *correctio* es una defensa natural contra la posible agresión de un lector u oyente de noticias controversiales. Es especialmente crucial para alguien como Teresa que tiene que probar su lealtad a la Iglesia a medida que escribe la historia de sus experiencias vitales. Las insinuaciones de su propia inseguridad para expresarse de cada corrección o especulación le abren espacio para decir más de lo que hubiera podido hacer de otro modo sobre temas discutibles. Para facilitar este proceso el tópico le ayuda a encontrar palabras para lucir menos letrada ante sus confesores. Dice, por ejemplo, «[e]stando un día del glorioso San Pedro en oración, vi cabe mí, u sentí, *por mejor decir*, que con los ojos del cuerpo ni del alma no vi nada, *mas parecióme* estaba junto cabe mí Cristo y vía ser Él el que me hablaba, a mi parecer» (*Vida*: 325). En vez de verlo, mejor sintió su presencia. Pero más que sentirlo, estaba a su lado de verdad porque lo vio hablarle. Lo que parece a primera vista una cadena circular de eventos calificados («por mejor decir», «mas parecióme», «a mi parecer»), en realidad logra extender la descripción de su visión de Cristo. Se dirige a su visión de Alcántara en forma parecida: «[y]o no lo creí [que San Pedro de Alcántara le dijo que él iba a morir], y *díjelo* a algunas personas, y desde a ocho días vino la nueva cómo era muerto, o comenzado a *vivir* para siempre, *por mejor decir*» (334). Además de destacar su destreza retórica por medio de la antítesis morir-vivir, esta corrección ayuda a comprobar la validez de sus visiones recogidas.

¿RETICENCIA O LIBRE EXPRESIÓN?

Teresa no solamente menosprecia sus propias fallas sino el intelecto humano en general (Mujica 2003: 62). La razón y el conocimiento humanos pueden ser fácilmente manipulados por el diablo para que no discernamos la verdad de la falsedad (*ibid.*). Satanás usa nuestras emociones para engañarnos mientras el juicio y la imaginación humanos interpretan mal los fenómenos divinos (2003: 62-3). La mente simplemente no puede captar los trabajos de Dios y Teresa usa este escepticismo para minar la autoridad eclesiástica que afirma obedecer (62-3).

Su constante *deprecatio* o falsa modestia sigue una larga tradición cristiana y greco-romana (Carrera 2005: 181, Cicerón 2: 164, Curtius 1955: 127). San Pablo y otros modelos de Teresa como San Agustín, Granada y Osuna la usaban en sus prólogos para recibir y apreciar la gracia de Dios con humildad (Carrera 2005: 181). En el siglo XVI, Sor Juana Inés de la Cruz empleaba frecuentes fórmulas de empequeñecimiento para explicar su ineptitud, insignificancia, «torpe pluma» y «borrones» (Perelmuter Pérez 1983: 153). Teresa necesita la

benevolencia de sus superiores para autorizarse y mostrar su obediencia y dignidad para escribir sobre teología y sus experiencias religiosas (Carrera 2005: 181). Intenta ofrecer a sus lectores un proceso práctico para acercarse a Dios de manera íntima y personal con auto-reflexión y oración sin promoverse a sí misma en el proceso (182-5). Aunque por un lado se renuncia constantemente con humildad, Teresa se recompensa sutilmente por medio de una retórica calculada de silencio erudito (187, 193).

A Teresa se le suelta la pluma mucho más sobre las gracias de Dios que otros temas místicos (Chicharro 1990b: 204). Sin embargo, no se conforma con solamente un tópico para callarse como vemos a continuación:

Hartos años estuve yo que leía muchas cosas y no entendía, nada de ellas; y mucho tiempo que, aunque me lo daba Dios, *palabra no sabía decir* para darlo a entender, que no me ha costado esto poco trabajo. Cuando Su Majestad quiere, en un punto lo enseña todo, de manera que yo me espanto. *Una cosa puedo decir* con verdad: que, aunque hablaba con muchas personas espirituales que querían darme a entender lo que el Señor me daba [...] era tanta mi torpeza [...] como Su Majestad fue siempre mi maestro (sea por todo bendito que *harta confusión es para mí poder decir esto con verdad*), que no tuviese a nadie que agradecer; y sin querer ni pedirlo [...] entendía mejor mi torpeza [...] En especial para mujeres es malo, que podrá el demonio causar alguna ilusión [...] Por ser este camino de los primeros más usado e importar mucho los avisos que he dado, *me ha alargado tanto, y habránlo escrito en otras partes muy mejor*, yo lo confieso, y que *con harta confusión y vergüenza lo he escrito, aunque no tanta como había de tener*» (Vida: 204-5).

Su silencio de «no saber decir nada» al principio pasa a «una cosa» que puede decir gracias a la *pauca e multis* y Dios quien le da la habilidad para superar su incapacidad expresiva anterior (Chicharro, *loc. cit.*). Sin embargo, su valentía pronto empieza a menguar cuando con *dubitatio* se confunde, con *fastidium* lamenta haber escrito demasiado y con *alterius scripturae de personae ficta* finge comparar su propia obra a unas obras mejores de otras personas imaginarias (Quintiliano 3: 394, 410). Al final, sin embargo, reduce la segunda dosis de *dubitatio* y modestia afectada porque su confusión y vergüenza han disminuido por sí solas.

Luego, Teresa evalúa abiertamente su propio estilo y debate cuánto decir o callar sobre la oración y el camino del alma hacia Cristo: «*[q]uiérome declarar más, porque estas cosas de oración todas son dificultosas* y, si no se halla maestro, muy malas de entender; y esto hace que, aunque *quisiera abreviar y bastaba para el entendimiento* bueno de quien me mandó escribir estas cosas de oración sólo tocarlas, *mi torpeza no da lugar a decir y a dar a entender en pocas palabras cosa que tanto importa declararla bien*» (Vida: 211-2). Irónicamente, usa el *pathos* del tema difícil y la modestia afectada de su incapacidad de escribir para justificar su súbita verbosidad en vez de su silencio normal. El tópico de la obediencia le obliga a explicar bien este importante tema aunque viola el protocolo normal de la brevedad. Sin embargo, su escasa preparación no le permite resolver el conflicto del todo: «*[q]uiérome declarar más, que creo me meto en muchas cosas. Siempre tuve esta falta de no me saber dar a entender, como he dicho, sino a costa de muchas palabras*» (214). Otra vez irónicamente esa mala preparación produce su excesiva narración. Poco después concluye según el *declinatio brevis a proposito* que no molesta nada hablar un poco así si beneficia a alguien:

«[m]ucho he salido de propósito de lo que comencé a decir»; mas todo es propósito para los que comienzan, que comiencen camino tan alto, de manera que vayan puestos en verdadero camino. Pues, *tornando a lo que decía*, de pensar a Cristo a la columna, *es bueno discurrir un rato [...]*» (Vida: 216, Cicerón 2: 164).

No solamente decide que es bueno hablar sino que ella ya no puede parar cuando habla de las mercedes y gracias de Dios: «Vuesa merced me perdone, que *salgo de propósito*; y como hablo a mi propósito, no se espante, que es como toma a el alma lo que se escribe, que *a las veces hace harto de dejar de ir adelante en alabanzas de Dios*, como se le representa, escribiendo, lo mucho que le debe» (Vida: 223). Desea soltarse para celebrar la grandeza de su Señor que le da vida y esperanza. Aunque es difícil, hablar ya le es incluso un alivio inefable: «[v]eo tanta perdición en el mundo que, *aunque no aproveche más decirlo* yo de cansarme de escribirlo me es descanso, que todo *es contra mí lo que digo*» (334). Hablar tanto no es su costumbre; es como si ella fuera otra persona. Si se ha desviado, explica con *concessio* que lo ha hecho para el bien de otros: «Quiero ahora tornar adonde dejé mi vida, que *me he detenido creo más de lo que había de detener, porque se entienda mejor lo que está por venir*» (Vida: 294, Quintiliano 3: 404). Ha sido para corregir una errónea percepción sobre la valía de la imaginación: «*Mucho he salido del propósito*, porque *trataba de decir* las causas que hay para ver que no es imaginación; porque *¿cómo podríamos representar con estudio la Humanidad de Cristo ordenando con la imaginación su gran hermosura?*» (Vida: 346). Sin embargo, con *pathos* sobre sus sufrimientos por Dios vuelve a decir que es inevitable hablar: «[...] *no se podrá escribir en breve* la gran persecución que vino sobre nosotras, los dichos, las risas, *el decir que era disbarate*: a mí, que bien me estaba en mi monesterio; a la mi compañera, tanta persecución, que la traían fatigada» (387). Al volver a defender su libre expresión afirma que hablar es libertad. Aunque puede no ser la más erudita, ahora ha encontrado su voz.

De acuerdo con Aurora Egido, la obra de Santa Teresa es mucho más que una «confesión susurrada para edificar en silencio a sus hijas espirituales» (Egido 1982: 117). Hemos visto, en cambio, que para Teresa de Cepeda y Ahumada el expresarse es un proceso. Lucha, debate, analiza, justifica, y perdona para calibrar retóricamente la combinación correcta de silencio y palabras para probar los límites de su libre expresión, confesar la efabilidad de sus experiencias o simplemente interactuar con sus superiores en forma apropiada. Entretanto, mina la erudición teológica de ellos con una retórica reticente. Sea por accidente o por diseño, Teresa descubre poco a poco a través de la obra que hablar sobre sus experiencias místicas y las mercedes de Dios puede ser para el bien de otros y un refugio personal para sí misma no solamente un ejercicio obligatorio para sus confesores. Dios le suministrará lo que los libros, la formación teológica y la erudición no pueden hacer.

Dispersas a través de la obra hay señales de una Santa Teresa que quiere soltarse para hablar personalmente del corazón. Sin embargo, las restricciones religiosas y retóricas que calcula para circunvenirlas la controlan hasta el final. Su reticencia, aunque «concertada», muestra que los libros, por lo menos los libros de retórica, le pueden dar las herramientas que necesita para decir lo que quiere decir para comunicarse eficazmente sin ofender a sus lectores.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOUCHER, T. (2000): "Craving Credibility: Teresa de Avila's Shifting Discourse in *Meditaciones sobre los Cantares*". *Romance Languages Annual* 9, 417-23.
- CARRERA, E. (2005): *Teresa of Avila's Autobiography: Authority, Power, and the Self in Mid-Sixteenth Century Spain*. London: Legenda.
- CHICHARRO, D. (1990a): "Introducción". En Chicharro (1990b: 19-95).
- CHICHARRO, D. (ed.) (1990b) = CEPEDA Y AHUMADA, Teresa de (Santa Teresa de Jesús): *Libro de la vida*. Dámaso Chicharro (ed.). Madrid: Cátedra, 2004⁸.
- CICERÓN (1988-92): *De oratore*. Tr. ingl. de Harris Rackham. Vol 2. Cambridge: Harvard University Press.
- GARCÍA DE LA CONCHA, V. (1978): *El arte literario de Santa Teresa*. Barcelona: Ariel.
- CRUZ, San Juan DE LA (1984): "Llama de amor viva". En Rivers (1984: 172-5).
- CRUZ, San Juan DE LA (1984): "Cántico espiritual". En Rivers (1984: 164-5).
- CURTIUS, E. (1955): *Literatura europea y Edad Media Latina*. Tr. esp. de M. Frenk Alatorre & A. Alatorre. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2 vols.
- EGIDO, A. (1982): "Santa Teresa contra los letrados. Los interlocutores de su obra." *Criticón* 20, 85-121.
- LANHAM, D. (1968): *A Handlist of Rhetorical Terms*. Berkeley: University of California Press.
- MARICHAL, J. (1957): *La voluntad de estilo*. Barcelona: Seix Barral.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, F. (1968): *Espiritualidad y literatura en el siglo XVI*. Madrid: Alfaguara.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, F. (1983): "La vocación literaria de Santa Teresa". *Nueva Revista de Filología Hispánica* 32, 355-79.
- Moradas* = CEPEDA Y AHUMADA, Teresa de (Santa Teresa de Jesús) (1989): *Las moradas*. México, D.F.: Espasa-Calpe, 15ª ed.
- MUJICA, B. L. (2003): "Skepticism and Mysticism in Early Modern Spain: The Combative Stance of TERESA OF AVILA". En *Women in the Discourse of Early Modern Spain*. J. F. Commarata (ed.): Gainesville: UP of Florida, 54-76.
- MUJICA, B. L. (2009): *Teresa de Ávila: Lettered Woman*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- OROZCO, E. (1987): *Expresión, comunicación y estilo en la obra de Santa Teresa*. Granada: Diputación Provincial.
- PERELMUTER PÉREZ, R. (1983): "La estructura retórica de la Respuesta a Sor Filotea". *Hispanic Review* 51, 147-58.
- POSNER, N. (1983): "La traición de la comunicación y el papel de Bustrofedon en *Tres tristes tigres*". *Tinta* 1/3, 27-32.
- QUINTILIANO (1986): *The Institutio oratoria*. Tr. Ingl. De H. E. Butler. Vol. 3. Cambridge: Harvard University Press.
- RIVERS, E. L. (ed.) (1984): *Poesía lírica del Siglo de Oro*. Madrid: Cátedra. 6ª ed.
- SIEMENS, W. L. (1991): "Rayas extravagantes: *Tres tristes tigres* y el neobarroco cubano". *Revista Iberoamericana* 57, 235-43.
- SLADE, C. (1995): *St. Teresa of Avila: Author of a Heroic Life*. Berkeley: University of California Press.
- SULLIVAN, M. C. (1983): "From Narrative to Proclamation: A Rhetorical Analysis of the Autobiography of Teresa of Avila". *Thought* 58/231, 453-71.
- VELASCO KINDALÁN, M. (1986): *Claves para la lectura del Libro de la Vida*. Madrid: Ediciones Daimon.
- Vida* = CHICHARRO (ed.) (1990b).
- WEBER, A. (1990): *Teresa of Avila and the Rhetoric of Fminity*. Princeton: Princeton University Press.