

**La función retórico-jurídica del demonio en el
Libro de la vida de Teresa de Jesús**

Francisco García Rubio
Universidad of Louisiana at Lafayette

La representación del demonio en los inicios de la modernidad literaria ha sido siempre uno de los aspectos que más curiosidad ha suscitado, dando lugar a multiplicidad de estudios hasta nuestros días.¹ Pese a que en España el protagonismo del demonio no tuviera tanta importancia como en la Europa septentrional posmedieval, sí es cierto, tal como matiza Francisco Flores Arroyuelo, que a nivel popular, “el diablo se tuteaba con frecuencia con los españoles y éstos con él” (33), alternando su imagen entre lo opresivo y lo cómico-didáctico. Sin embargo, en el caso particular del *Libro de la vida* (1562-65) de Teresa de Jesús, su presencia será proteica y siempre siniestra, y ocupará una gran parte del protagonismo de su obra.² Agnes Moncy afirmaba que para Teresa el demonio era una superación constante de diversos grados de conocimiento en íntima relación con sus desasosiegos espirituales. Un ente grotesco y monstruoso que se le aparecía en su juventud y que terminaba por interiorizarlo en su madurez en una particular lucha interior, hasta aceptar su existencia como entidad inherente a la condición humana (158).

Más recientemente, Alison Weber exploró la figura del demonio desde la visión femenina de Teresa, relacionándolo con los hombres de la Iglesia en el imaginario de la época. En su estudio Weber expone las peculiaridades de sus creencias en torno al demonio a través de sus escritos autobiográficos, y la presenta como una demonóloga disidente y subversiva para su época (171), sobre todo, desde el momento en que trata de alejar el ancestral mito que pesa sobre las mujeres como víctimas o cómplices del demonio, visión procedente del imaginario judeo-cristiano.

El presente estudio propone hacer un análisis de la funcionalidad de la figura del demonio como proyección ideológica dentro de la estrategia narrativa del *Libro de la vida*. Esta estrategia narrativa se articula como una defensa personal de la autora de naturaleza jurídico-religiosa, esto es, concebida como una interpelación coercitiva a instancias de la autoridad eclesiástico-inquisitorial, y en la que el demonio se presentará como testigo de cargo y acusador. De este modo, el *Libro de la vida*, más que concebirse en el presente trabajo como un discurso autobiográfico de una monja disidente dentro del aparato eclesiástico, pretendo ubicarlo más en el terreno de las

¹ Véase la obra de José María Souviron sobre el protagonismo del demonio en la literatura moderna.

² El manuscrito desde su gestación se irá modulando en varias versiones, las más importantes serán las de 1562, la que se entrega al inquisidor Francisco de Soto y Salazar y la definitiva en 1565, remitida a Juan de Ávila. Esta copia quedará bajo custodia inquisitorial hasta la muerte de Teresa, por expreso deseo de Domingo Báñez. Ana de Jesús, fundadora del convento carmelita de Madrid, lo rescata después de la muerte de la santa y Fray Luís de León prepara la primera edición impresa aparecida en la imprenta Foquel de Salamanca en 1588.

producciones ideológicas segregadas de un aparato estatal religioso de una formación histórica específica.³ Se trata de la España postridentina de Felipe II, envuelta en un clima de sospechas inquisitoriales, debidas principalmente a la proliferación de varios focos de alumbrados y protestantes en la península, en un momento en que se redefinían y asumían los nuevos postulados del corpus doctrinal e ideológico de la Iglesia tras la clausura del Concilio de Trento (1545-63).⁴

El *Libro de la vida* siempre ha ofrecido un amplio marco posibilidades temáticas de análisis interpretativos desde diversas perspectivas; autobiografía, apología de la oración mental, tentativa de devolver a la orden del Carmelo a la regla primitiva, defensa de los valores postridentinos, etc. Sin embargo, se viene advirtiendo en la crítica más reciente (Weber, Herpoel) un interés en la producción del texto, teniendo presente que éste surge desde el mandato de una instancia jurídico-religiosa en unas circunstancias difíciles para la autora.

El discurso teresiano en el *Libro de la vida* no va a nacer de una espontánea declaración de voluntad autobiográfica de fervor religioso por parte de su autora. Como afirmaba Antonio Carreño, la vida de Teresa “se ajusta a los dictados de la Autoridad y de la Ideología” (257), esto es, constituye una producción ideológica específica de su época, que Sonja Herpoel denomina “autobiografías por mandato”. Según Herpoel, una práctica de un grupo de monjas que “escriben siguiendo estrategias defensivas. [...] La audacia de Teresa de Jesús sería el ejemplo más notorio” (7). De este modo, puede decirse que son los mecanismos coercitivos del aparato religioso los que forzarán a Teresa a ritualizar su discurso en forma de confesión religiosa, pero donde introducirá numerosos elementos retóricos propios de los alegatos jurídicos de defensa.⁵

³ Véase la obra de Juan Carlos Rodríguez Gómez.

⁴ Hay que matizar que pese a la fuerte presencia de la Inquisición en la vida diaria de los españoles, la persecución religiosa en España fue curiosamente de las más atenuadas en el panorama europeo, en gran medida debido a la marcada naturaleza jurídico-procesal del tribunal y su control social sobre la población, hecho que evitó las matanzas incontroladas como las ocurridas en países como Francia, Alemania o Inglaterra. En estos países, sobre todo en las áreas de influencia protestante, se produjo una persecución religiosa sistemática e incontrolada, en la que se vertieron ríos de sangre en matanzas indiscriminadas como la noche de San Bartolomé de 1572, o las masivas ejecuciones de Tyburn (Londres) contra católicos ingleses entre 1581 y 1595, sin olvidar los cientos de miles de mujeres quemadas por brujería en la Europa central. Actualmente se empieza a reconocer que la Inquisición española fue uno de los tribunales que más garantías procesales ofrecía en su momento al reo, contrariamente a lo que se ha mantenido hasta época aún reciente, en gran medida por el desconocimiento del funcionamiento interno de la Inquisición española como institución judicial y especialmente por el uso de la propaganda de Francia, Holanda e Inglaterra, que forjan el mito de la leyenda negra española como fuentes históricas veraces. Véase el trabajo de Gustav Henningsen y John Tedeschi.

⁵ Véase la teoría de Antonio Gómez Moriana sobre la ritualización jurídica del *Lazarillo de Tormes*. Conviene recordar que la confesión por escrito se impuso desde los primeros años del siglo XV como una oportunidad previa al proceso inquisitorial. Se trataba del Edicto de Gracia, donde el inculcado podía confesar voluntariamente, acogiéndose a beneficios penitenciarios, que iban desde salvar la vida hasta ser rehabilitado. Ignacio Villa Calleja señala que en el procedimiento inquisitorial se establecía un

Por otro lado, la figura del demonio teresiano en el *Libro de la vida* va más allá de un mero catálogo empírico-casuístico de apariciones proteicas del demonio, algunas de ellas espeluznantes y terroríficas. El demonio se convertirá en un elemento retórico y acomodaticio a los propósitos del discurso de la autora, donde se metaforiza en una acusación y acabará convirtiéndose a su vez en un arma arrojadiza, una inversión de la carga de prueba. Weber ya advirtió que, “although Teresa had never studied rhetoric, in an unsystematic fashion she may have absorbed from sermons or conversations with learned friends certain kinds of classical argumentative procedures” (1990, 51). De hecho, esta misma autora reconoce la presencia de técnicas retóricas de defensa, tales como la *prolepsis* o la *praemunitio*. Sin embargo, el aspecto más interesante de la estrategia retórica del discurso teresiano es la *argumentatio*, esto es, la parte probatoria de su *propositio*, (la defensa de su vida religiosa y su lucha permanente contra el demonio) en respuesta a una serie de acusaciones que circulaban en su entorno que cuestionaban la autenticidad de su fe. Para tal fin, Teresa enfatizará sus datos biográficos más relevantes y pertinentes para sus lectores (su temprana vocación, su fe, su deseos de salvación, etc.) y soslayará los que puedan ocasionarle algún problema (su ascendencia judeo-conversa, los problemas de su familia), explicando pormenorizadamente sus experiencias religiosas en aras de evitar malas interpretaciones. Y lo más importante, refutará con sutileza a aquellos que la acusan de estar poseída, de haber sido engañada por el demonio, o de ser una simple herética alumbrada.⁶ Por estas razones, se puede intuir a priori que no es nada extraño que el demonio sea uno de los protagonistas más importantes del discurso teresiano, puesto que la figura maligna será la prueba de cargo y la acusación misma que ella deberá refutar.

Coincido con Jeffrey Burton Russell cuando afirma que “el diablo es lo que es la historia del concepto que se tiene de él. [...]. La historia del concepto del diablo revela todo lo que puede saberse de él” (22). A la luz de esta afirmación, puede decirse sin reparo alguno que la complejidad de la imagen del demonio no pasa sólo por diferenciarse en cada una de sus distintas etapas históricas, sino que también se dan diversas visiones entre autores de una misma época, tanto de carácter religioso como laico. La diversidad de atribuciones y peligros que se asocian a la figura del demonio van a ir variando históricamente de tamaño o de importancia, bien en función del grado de represión que el mundo eclesiástico ejerza contra la población civil en momentos históricos concretos, o bien desde el momento en que la Iglesia perciba cualquier amenaza contra sus privilegiadas posiciones socio-económicas. De este modo puede decirse que la historia del demonio es la sedimentación de un amplio

tiempo de gracia como paso previo a la celebración de un auto de fe, donde “se presentaba alguna persona para confesar, y se pedía que fuera por escrito” (317), pudiéndose realizar esa confesión compareciendo ante un inquisidor y dos testigos o bien remitiéndose a la persona que ejerciera la autoridad espiritual.

⁶ Obsérvese que habrá quién la acuse de herética una vez muerta y empezando a sustanciarse su proceso de beatificación, especialmente el inquisidor Fray Alonso de la Fuente.

espectro de conceptualizaciones y creencias sobre su poder y atributos, que variará en función de las diversas circunstancias históricas, pero sobre todo, dependerá de las relaciones sociales entre la sociedad civil con la teocrática.

Tal como señala acertadamente Carmelo Lisón, el diablo en la España del siglo XVI se convertirá en un signo ideológico vacío de las diversas corrientes del pensamiento, capaz de “vehicular referencias opuestas, encarnar roles contradictorios, suscitar ideas de inversión” (85), desde los centros de poder. Al margen de la difusión oral, principalmente a través de sermones, por parte de la Iglesia, el teatro en sus diversas variantes, (la imprenta lo hará posteriormente) contribuirá decisivamente para que se popularice la figura del demonio y sus mil caras. En el caso del teatro, según Teresa Ferrer Valls, la representación del diablo se acomodará de distinta manera en la escenificación, dependiendo de su carácter religioso o profano.⁷ Por otro lado, la masiva proliferación de imprentas en las principales ciudades europeas, sobre todo aquellas bajo la influencia del protestantismo en su guerra con el mundo católico, hará que las diversas concepciones ideológicas en torno al demonio lleguen a sectores más o menos letrados de la población. De ahí que la imagen del demonio en los textos impresos se convierta en un instrumento ideológico de debate en círculos académicos y teológicos, sin dejar de tener en cuenta su alcance propagandístico en las guerras religiosas europeas del siglo XVI.

Por el otro lado, no es extraño que el rostro más temible de Satán aparezca impreso a instancias de la Iglesia en farragosos tratados teológicos, catecismos, sermones, o instrucciones para despertar un terror interesado.⁸ El creciente interés por parte de los autores eclesiásticos iba más allá de crear una literatura teológica de carácter cognitivo en torno al demonio. Se trataba de crear un instrumento amenazador para mantener bajo control el pensamiento herético o disidente de las primeras sociedades burguesas. Era una tentativa para frenar el todavía tímido e incipiente proceso de desacralización de la sociedad teocrática feudal, que culminará en las postrimerías del siglo XVIII.⁹

⁷ Así puede observarse en autores como Joan Timoneda, Gil Vicente o Diego Sánchez de Badajoz, o los anónimos del *Códice de Autos Viejos*. Concretamente en las obras de estos autores, el diablo adquiere una semántica dual con diversas gradaciones, una imagen grave y siniestra en los autos religiosos, y por el contrario, una semblanza cómica y grotesca en las obras profanas. Esta dualidad constante del diablo es igualmente señalada por Anthony Cárdenas a lo largo del medioevo literario castellano.

⁸ José Manuel Pedrosa recoge cómo el padre José Gavarri todavía a mediados del siglo XVII en sus *Instrucciones predicables y morales* escribía: “Hace falta aterrar [...] atemorizar, reparar con el temor al diablo y al infierno” (72).

⁹ La demonología nunca existió como disciplina autónoma de la teología. Tampoco existieron tratados teológicos monográficos sobre el demonio. La información sobre la figura de Satán se puede encontrar dispersa en tratados teológicos, tocando temas de diversa índole. Sin embargo, se dan manuales de persecuciones de brujas (el más famoso es el de Kramer y Sprenger, *Malleus Maleficarum*, (1486), o heréticos (el de Grillandus, *Tractatus de hereticis*, 1524). Otro libro como el de Alfonso de Espina, *Fortalitium fidei*, (1478) pese a tratar el tema del demonio en el quinto y último tratado, demoniza la fe judía y musulmana en los tratados tercero y cuarto. Su influencia será capital para la persecución política y religiosa contra judíos y musulmanes en España y marcará las pautas del nacimiento de la Inquisición. Igualmente cabe destacar en otra categoría los manuales antisupersticiosos, como la

Igualmente, como señalé anteriormente, en Europa el demonio se convertirá en un instrumento de contraataque propagandístico y de mutua satanización entre protestantes y católicos.

Por el contrario, el demonio ofrecerá su cara más cómica o desenfadada en la literatura profana, y con mayor intensidad en la producción de cuentos folclóricos y los populares pliegos de cordel en España.¹⁰ Esta imagen humorística y popular, y a veces didáctica, del demonio se proyectará en ocasiones con un uso ideológico deliberado para tratar de contrarrestar la hegemonía cultural del mundo eclesiástico en las universidades y en la burocracia estatal, y estarán bajo la insoslayable pesquisa inquisitorial.¹¹

Teresa va a vivir en una España en plena vorágine espiritual y de continuos cambios, cuyo origen venía desde el nacimiento de la Inquisición en Castilla (1478) y de las primeras reformas cisnerianas, pasando por la mística franciscana y que extiende a los años de la crisis postridentina, momento en el cual se concibe el *Libro de la vida*. Tal como advierte Elena Rodríguez Guridi “los esfuerzos de Teresa por dar expresión a su conflicto interno se traducen en las principales angustias de una sociedad que comienza a experimentar los conflictos existenciales” (25). Se trataba de una sociedad que vivía en medio de un clima efervescente de exaltación místico-religiosa. Tal como señala Carmelo Lisón Tolosana, España se inundará de

Reproación de las supersticiones (1529-38) del maestro Pedro Ciruelo o el de Fray Luis de Castañeda *Tratado de las supersticiones* (1529). Finalmente, no hay que olvidar los numerosos manuales de exorcismos, siendo uno de los más importantes e influyentes el de Girolamo Menghi, *Fuga Daemonum* (1577).

¹⁰ Fuera del ámbito estrictamente teológico se publicarán toda suerte de grimorios, tratados de magia natural, misceláneas de literatura de secretos, cédulas y nóminas para invocar al demonio, que no eran más que, tal como señala Julio Caro Baroja, un “producto inferiorísimo de las prensas populares, al servicio de cabezas flojas y temperamentos pasionales y desbordados” (75). Esta proliferante subliteratura será la que ocupe principalmente los índices inquisitoriales de lecturas prohibidas, como puede observarse explícitamente en el *Index* de 1583, “Otrossi se prohíben todos los libros, tratados, cédulas, memoriales, receptas, y nóminas para invocar demonios, por cualquier vía, y manera” (fol. 2 Vto.-4r; fuente citada en Julio Caro Baroja). Son igualmente numerosos los cuentos populares en torno al diablo y sus apariciones multiformes. Su morfología variará desde animales comunes, como el toro, el burro o la culebra, hasta la imagen de un diablo-hombre rodeado de su familia, tal como puede observarse en los catálogos de Julio Camarena y Máxime Chevalier. Igualmente, ocurre lo mismo con su onomástica, donde aparece unida a nombres jocosos y familiares como “el tío de las barbas”, “patilla”, etc. En cuanto a los pliegos sueltos, es llamativa la popularidad Benito Carrasco, donde sus pliegos llegan a publicarse en varias imprentas de la península sobre milagros y casos extraordinarios, donde el rol del demonio aparece como un ser derrotado, gracias a la intervención divina, como por ejemplo, el “Caso milagroso sucedido en la Ciudad De Guesca, que trata de la marauillosa misericordia que Jesu Christo nuestro señor obro con vn hombre que auia hecho pacto y conuenencia con el demonio...” (197). Véase más en el compendio de Antonio Rodríguez-Moñino.

¹¹ Adviértase que el uso de la figura del demonio desde una perspectiva cómica y didáctica en el siglo XVI tendrá con frecuencia una connotación anticlerical, como puede observarse en la obra de Alfonso de Valdés o Gil Vicente, y posteriormente su uso será de índole más crítico-social, como la obra satírica de Quevedo o en Vélez de Guevara en el siglo XVII. Las obras de estos autores estuvieron incluidos en algún momento en las sucesivas ediciones del *Index*.

“peregrinos, visionarios, extáticos, profetas apocalípticos, beatas y más tarde alumbrados y erasmistas [que] se unen al movimiento espiritual que hacia 1500 era ya realmente intenso y culmina en la época áurea de los grandes místicos hacia la segunda mitad del siglo”(33).¹²

Sin embargo, el surgimiento de esta edad de oro de la mística española coincide con un clima crispado de inseguridad jurídico-religiosa, en la que una Inquisición, con frecuentes discrepancias ideológicas internas y en plena reforma del catolicismo, dictaminaba y debatía los límites de la ortodoxia. Esto ocurría en un momento en que proliferaban en varias ciudades castellanas nuevas sectas alumbradas y protestantes, falsas visionarias, que unidas a las delaciones de la actividad religiosa de varios místicos de origen converso, multiplicará las pesquisas de los tribunales inquisitoriales, haciendo en ocasiones dificultosa la tarea de trazar una línea que separase lo ortodoxo de lo heterodoxo.¹³

Por otro lado, es necesario señalar que en medio de estas circunstancias Teresa de Jesús va a escribir el *Libro de la vida* desde una posición marginal en la sociedad castellana del siglo XVI –mujer, de origen judeo-converso, sospechosa de alumbrada, con visiones y raptos y con la orden del Carmelo Descalzo en contra de ella, por sus intenciones reformadoras de la orden. A consecuencia de esto, ella va a vivir desde los años cincuenta bajo una estrecha vigilancia del aparato inquisitorial, que en ese preciso instante empezaba a deliberar si sus raptos y visiones eran un fraude o un caso de posesión demoníaca.¹⁴ Cuando a Teresa se le ordena que escriba su vida, tendrá que soslayar ciertos datos en torno a su persona y su familia. No se trataba ya de ocultar su origen judeo-converso por línea paterna, sino de todo el pasado familiar de su padre y su abuelo, ambos confesos “judaizantes” en Toledo, sin olvidar sus intentos

¹² El erasmismo va a ser decisivo en la espiritualidad española del siglo XVI, pero también objeto de controversia y de vacilación ideológica del aparato eclesiástico. Véase en Marcel Bataillon el capítulo de la persecución de los erasmistas en el periodo del inquisidor Manrique y el inquisidor Valdés (433-92). Por otro lado, hay que anotar que esta efervescencia mística, tal como apunta Lisón Tolosana, se va a relacionar siempre con el recogimiento, el menosprecio de esta vida, el desengaño de lo mundano, el miedo, el engaño de los sentidos y la necesidad de cruzar la barrera de las apariencias a un mundo “verdadero,” a través de la introspección, el desasimiento, la ascesis o el dominio interior para llegar a esa salvación o regeneración espiritual (33).

¹³ Téngase en cuenta que mientras que Teresa elaboraba el *Libro de la vida*, la inquisición sustanciaba el proceso en España contra el Arzobispo Bartolomé Carranza, primado de Toledo entre 1559-1567. Su nombre fue mencionado en varios focos protestantes, lo que animó a la Inquisición a indagar. El proceso se alargó más allá de la muerte de Carranza. Finalmente fue absuelto *post mortem* de todos los cargos de herejía. Otro ejemplo es cuando Teresa entrega la primera versión del *Libro de la vida* al inquisidor Francisco de Soto y Salazar, para encomendarse a su opinión teológica sobre la ortodoxia de sus escritos. El inquisidor le señala que la Inquisición está para corregir la herejía, y no para asesorar espiritualmente, y le recomienda que se lo mande al maestro Ávila para que lo dictamine.

¹⁴ Tal como apuntara Llamas Martínez, “en la ciudad [de Ávila] no se hablaba de otra cosa. Se conjugaron en esta ocasión dos temas: por una parte, que era visionaria, engañada del demonio; por otra, que ansiaba salir de su monasterio y fundar uno nuevo, por presumir y aparentar una virtud que no tenía” (9).

posteriores de borrar su pasado en aquella ciudad con un pleito de hidalguía sustanciado en Ávila lleno de irregularidades administrativas.¹⁵

Por consiguiente, la gestación del *Libro de su vida* se va a producir bajo unas arduas circunstancias personales para la autora, con un clima de extrema presión hacia ella durante el proceso de escritura de un texto que se prolongará durante años.¹⁶ Tendrá que darle una primera forma “por mandato”, refugiada en casa de su amiga Luisa de la Cerda entre 1561-62, con el principal propósito de defenderse por escrito, a instancias de Pedro Ibáñez, de una serie de acusaciones y rumores sobre su persona, tanto en la ciudad de Ávila como en los lúgubres despachos inquisitoriales.

Por ello Enrique Llamas matiza que “la madre Teresa redactó su biografía pensando en el Tribunal de la Inquisición, que podía intervenir contra su conducta espiritual, frenar su dictamen, sus aspiraciones sobrenaturales, e incluso condenar sus prácticas de la oración, tildadas por algunos de iluministas [alumbradas] y pseudo místicas” (228). Ante tal situación, Teresa va a desarrollar a lo largo de su discurso una serie de estrategias defensivas, donde su principal propósito será alejar lo más posible al demonio de sí misma y omitir de su vida escrita todo elemento negativo que pudiera ser mal interpretado o convertirla en sospechosa ante los que van a leer su escrito.

La presencia del demonio en el alegato de defensa de Teresa tiene una función procesal jurídica muy concreta, la acusación. Satán en la tradición greco-latina y judaica tiene precisamente esas connotaciones semánticas de carácter judicial como “fiscal o acusador”. De ahí que Teresa haga de su vida escrita un discurso jurídico de defensa para probar su larga y continuada guerra contra el demonio a lo largo de su vida, y sobre todo, probando en todo momento su más ferviente e incondicional adhesión a los postulados posttridentinos más ortodoxos del catolicismo. Ella apelará siempre al prestigio y a la “santidad” de sus valedores dentro de la Iglesia de la época y no ahorrará elogios hacia las órdenes más implicadas en el Concilio de Trento, dominicos y jesuitas principalmente. Tampoco le temblará el pulso a la hora de denunciar ciertas conductas reprobables de ciertos hombres de la Iglesia,

¹⁵ Precisamente una de las mayores revoluciones de los estudios teresianos fue la llevada a cabo por Alonso Cortés, que descubre cómo la Teresa hidalga y cristiana vieja, fuera de origen judío, lo que abrió vías de investigación y proporcionó otros horizontes de lectura de su obra. Igualmente, Teófanos Egido profundizó en el estudio del linaje judeo-converso de Teresa, y muy especialmente el pleito de hidalguía que mantuvo su padre para ocultar un pasado socialmente comprometido e inoportuno para la época. Su abuelo, Juan Sánchez, mercader de Toledo, se autodelató y se inculpó de judaizante, aprovechándose de los beneficios del Edicto de Gracia. El padre de Teresa, que pleiteó por una falsa hidalguía en un proceso lleno de irregularidades y testigos falsos, acabó con la fortuna familiar, tal como recoge las primeras páginas del estudio de Egido.

¹⁶ Para un estudio general y específico sobre el proceso de escritura véase el análisis de Enrique Llamas en la obra dirigida por Alberto Barrientos (207-18). En este estudio Llamas pormenoriza las circunstancias personales de Teresa en el proceso de escritura del *Libro de su vida* entre los años 1556 y 1565, las resistencias del dominico Domingo Bañez a que el manuscrito viese la luz y sus presiones para su prohibición inquisitorial hasta la fecha final de su publicación en 1588 con la famosa carta-prólogo de Fray Luís de León.

especialmente del clero secular, siempre asociados en sus escritos a la figura del demonio.

Puede decirse que su alegato defensivo va dirigido simultáneamente hacia una doble instancia juzgadora, la terrenal y la divina. En esa instancia terrenal puede observarse que el discurso de Teresa no sólo va remitido a los confesores-lectores (Diego Cetina, Domingo Bañez, Pedro Ibáñez), sino a los miembros vinculados a la Inquisición que siguen el caso (García de Toledo y Soto y Salazar).¹⁷ Ella sabía que todos estos lectores serían los que finalmente dictaminarían en última instancia si los rumores y las acusaciones que circulaban en torno a ella eran ciertos o no. Sin embargo, tampoco hay que ignorar que es una constante a lo largo de su discurso sus continuas invocaciones a esa otra instancia juzgadora, la divina, a la que ella siempre se encomienda. En ella buscará el amparo y la protección mediante desesperadas súplicas, loas y proclamas de su fe, así como el aval testifical de su honestidad religiosa.

Esta desesperación que muestra en ciertos momentos no es óbice para imaginarse a una Teresa cautelosa a la hora de exponer su vida ante unos lectores, que en un momento dado, le estaban cuestionando su sinceridad como religiosa. Por este motivo, Teresa tendrá que dedicar bastante tiempo a pensar con detenimiento lo que va a escribir, y de ahí que se tome su tiempo en casa de su amiga Luisa de la Cerda en los primeros meses de 1562. Toda la escritura del *Libro de la vida* estaba encaminada a aclarar que ni estaba poseída por el demonio, ni que sus experiencias místicas eran un engaño diabólico, y, sobre todo, estaba obligada a no dar indicios a sus lectores para que asociasen su “caso” al de las otras falsas visionarias de la época, especialmente el de Magdalena de la Cruz.¹⁸ Por esa razón, Teresa a lo largo de su discurso se va a dirigir a esa instancia superior, la divina, no sólo para implorar su perdón o amparo, sino que va a interponer la figura de Cristo como el principal valedor de su verdad y testigo de la sinceridad de su fe y de su vida cotidiana, especialmente cuando se refiere a “las hablas” que tanto la estaban perjudicando, o a los rumores que circulaban sobre su posesión:

¹⁷ Diego de Cetina fue el primer confesor jesuita de Teresa, en 1554, cuando se establecen la Compañía de Jesús en Ávila. Lo sustituirá un año después otro jesuita, Juan de Prádanos. Con posterioridad tratará con el dominico Pedro Ibáñez en 1560 y dos años después conocerá al inquisidor García de Toledo en 1562, en casa de Luisa de la Cerda, y en 1563 al reputado teólogo dominico Domingo Bañez, con motivo de la fundación de la universidad de Ávila. Con el inquisidor Francisco de Soto y Salazar tratará en 1564, una vez disipadas sus dudas sobre ella.

¹⁸ Magdalena de la Cruz, monja clarisa que llegó ser abadesa en el convento de Santa Isabel de los Ángeles en Córdoba. Este personaje despertará grandes pasiones, debido a sus prodigiosas llagas, raptos, éxtasis, y sobre todo, visiones. Su fama fue tal que trataba con ilustres personajes como el Inquisidor general y llegó a cartearse con la emperatriz. Finalmente reconocerá en 1546 ante la inquisición que todo era fingido y que estaba poseída por el demonio desde su infancia. Será condenada a reclusión y silencio hasta su muerte. Hubo otros muchos casos de monjas y beatas heréticas a lo largo del siglo XVI como Isabel de la Cruz, María Cazalla, la beata de Piedrahita etc. Véase la obra de Lisón Tolosana.

Parecíame andar siempre a mi lado Jesucristo, y como no era visión imaginaria, no vía en qué forma; mas estar siempre al lado derecho, sentíalo muy claro, y que era testigo de todo lo que yo hacía, y que ninguna vez que me recogiese un poco u no estuviese muy divertida podía ignorar que estava cabe mí. (cap. 27, 2)

Pero Teresa, además de ampararse en la protección de esa instancia divina para argumentar que esos arrobamientos, raptos o visiones no eran imaginarios, tratará de refutar los rumores acusatorios que la relacionan con el demonio. Precisamente, una sus refutaciones más contundentes será arremeter contra esas falsas visionarias, señalándolas como las principales víctimas propiciatorias del demonio, no ya sólo por su condición de mujeres, sino por su falta de humildad:

Torno otra vez a avisar que va mucho en no subir el espíritu, si el Señor no le subiere. Qué cosa es se entiende luego. En especial para mujeres es más malo, que podrá el demonio causar alguna ilusión; aunque tengo por cierto no consiente el Señor dañe a quien con humildad se procura llegar a Él, antes sacará más provecho y ganancia por donde el demonio le pensare hacer perder. (Cap.12, 7)

Con esta sentencia Teresa no hace sólo una concesión retórica al pensamiento general de los hombres de la Iglesia de su tiempo en torno a la mujer, sino que se acoge a la principal virtud cardinal de la vida religiosa, la humildad. Con ello Teresa trata de marcar la diferencia entre ella y esas otras falsas visionarias, conocidas más en su época por su deseo de fama y reputación social que por su interés por la vida religiosa o por recogerse del mundo. De algún modo Teresa les está reprochando a estas mujeres que por sus ansias de notoriedad y su falsa devoción, la auténtica espiritualidad está bajo sospecha.

Pero además Teresa usará un argumento aún más sólido para justificar sus visiones del demonio. Será pormenorizar en su discurso no ya sólo los detalles de sus experiencias místico-religiosas, sino respaldar sus afirmaciones con las principales fuentes místicas autorizadas de la época. Su temprana afición a la lectura le llevo a conocer los principales escritos místicos franciscanos (Osuna, Laredo, etc.) de la época. Todos ellos coincidían en señalar la inevitable presencia del demonio en el camino místico como un obstáculo que había de sortearse. Efectivamente, tal como señala Russell, “los místicos creían que su intensidad a las experiencias espirituales podían abrirles a la intuición inmediata de los poderes del mal tanto como a los del bien. El diablo nunca deja de atormentarles y distraerles” (331). Del mismo modo puede constatarse esta afirmación en el franciscano Francisco de Osuna, el cual tendrá una gran influencia decisiva en el pensamiento de Teresa. En su *Tercer Abecedario espiritual* (1527), el tratado español más importante de la época sobre el recogimiento espiritual, se habla de un demonio cuya obsesión compulsiva es la de perseguir al

místico, y en especial, a aquel que va venciendo las tentaciones hasta alejarse del mundo:

Por eso tú, hermano, si has dejado el mundo y vencido algún vicio, piensa que has enojado más contra ti al demonio y le has dado causa que tenga especial odio y rencor contigo, el cual, aunque parezca que calla, no pienses que hace otra cosa sino armarse y hacer gente contra ti. (Tr. 7, cap II, Pág. 219)

Pero, además, Osuna concibe al místico como aquella persona que es más susceptible de sufrir con mayor intensidad los ataques del demonio por “camino bien ancho en abundancia” (Tr. 7, Cap II, Pág. 219), precisamente por haber elegido la vía del recogimiento. Según Osuna, el demonio enviará al recogido “sus ángeles malos [...] dándote guerra continua, tanto peor cuanto más cerca” (Tr. 7, cap II, Pág. 219). Sólo con la auténtica humildad, alejada de la soberbia y de las demás vanidades del mundo, tal como reitera Teresa a sus lectores, puede vencerse al demonio y evitar sus engaños.

Mas es menester entendamos cómo ha de ser esta humildad, porque creo el demonio hace mucho daño para no ir muy adelante gente que tiene oración, con hacerlos entender mal de la humildad, haciendo que nos parezca soberbia tener grandes deseos y querer imitar a los santos y desear ser mártires. Luego nos dice u hace entender que las cosas de los santos son para admirar, mas no para hacerlas los que somos pecadores. (cap. 13, 4)

Si parte de su defensa se refuerza con la autoridad espiritual de Osuna, también ella trata de demostrar a sus confesores que, a diferencia de Magdalena de la Cruz, su voluntad está orientada al recogimiento espiritual y a la práctica de la humildad, ajena a cualquier clase de notoriedad social, tratando con ello de alejar de sí misma la acusación de falsa visionaria o de engañada del demonio. Su conocimiento de la narrativa del misticismo le servirá para fundamentar su alegato ante sus lectores y convencerlos que la presencia del demonio en su vida es el mal necesario que todo cristiano tiene que sufrir y superar en las diversas etapas del camino de perfección espiritual. Su fundamentación, por un lado, trata de hacer ver a sus lectores que la presencia de un demonio que le cause desasosiegos espirituales es precisamente debida a la ortodoxia de sus convicciones y su intensa práctica de la oración interior, y por otro lado, pretende deslindar sus experiencias místicas del hecho de ser una falsa visionaria, estar poseída o haber sido engañada por el demonio.

Otro aspecto que hay que considerar dentro de la estrategia defensiva del discurso teresiano es precisamente el aprovechamiento que hace la autora de ciertos aspectos inherentes de la confesión. La confesión, tanto en el aspecto religioso como en el

jurídico, tiene un carácter penitencial, vinculante y testifical, y supone un gesto de arrepentimiento, de humildad o de sometimiento al confesor o tribunal, según sea el caso. Sin embargo, la confesión, además de contener una testificación de la conducta del propio confesante, también es susceptible de vincular o involucrar a terceros. Estaríamos hablando de la figura jurídica de la delación en confesión, que puede ser por sí misma una estrategia jurídica defensiva atenuante, bien como recurso para refutar acusaciones, bien como maniobra dilatoria procesal, o incluso un instrumento idóneo para desviar la atención de las pesquisas acusatorias sobre el inculpado confesante.

En el discurso teresiano, su confesión supone una estrategia defensiva en toda regla, puesto que a partir de su testimonio inculpatario sobre su vida religiosa, involucra directamente a otros, esto es, a sus directores espirituales. Con esta estrategia consigue un doble efecto, por un lado desviar la atención de sus lectores-confesores sobre su persona, y por otra, descargarse de una parte o de gran parte de la responsabilidad que se le pudiera imputar. Pero además, la delación se presenta en el *Libro de la vida* como una estrategia discursiva que trata de invertir o desplazar la carga de la prueba fuera de la esfera personal de la religiosa, en este caso, todo lo relacionado con el demonio. De este modo, no es nada extraño que, pese al tono penitencial y el *sermo humilis* de su discurso, la figura del demonio empiece siendo una acusación sobre ella y acabe convirtiéndose en un arma arrojadiza, consiguiendo invertir la carga probatoria hacia aquellos agentes de la Iglesia que la acusaron o la asociaron en algún momento con la figura satánica.

La estrategia defensiva que seguirá Teresa, a medida que se avanza en la lectura del *Libro de su vida*, será la de ir desprendiéndose del peso de las acusaciones que la relacionan con el demonio, mediante sus explicaciones pormenorizadas de sus experiencias místicas. Pero a su vez irá conduciendo la atención de sus lectores muy sutilmente sobre algunos sectores religiosos. Así puede observarse claramente cuando responsabiliza veladamente a la jerarquía eclesiástica de la presencia del demonio en los conventos y en los monasterios, precisamente por ser tolerantes con reglas permisivas. Ella no dudará en identificar con el demonio la laxitud moral en la vida religiosa de ciertos conventos de su época. “Mas ¡qué de embarazos pone el demonio y qué de temores a quien se quiere llegar a Dios!” (cap. 23,15).

Con estas sutiles referencias, en aquel momento Teresa trataba de conseguir un doble propósito: por un lado, alejar las sospechas generalizadas no sólo sobre su persona, sino las que recaían sobre la vida recogida y la oración interior que ella propugnaba, y por otro, trataba de legitimar la razón de ser de su recién fundado convento de San José, que retomaba la antigua regla del Carmelo sobre la clausura e instauraba el voto de pobreza. De este modo, y aferrándose a los postulados tridentinos más ortodoxos con respecto a la ejemplaridad de la conducta religiosa, ella está delatando y demonizando a su vez a las carmelitas calzadas del convento de la Encarnación y sus permisivas costumbres, frente al rigor de las descalzas de su convento. Esto se observa cuando ella testifica por experiencia propia que “monasterio

de mujeres con libertad [...] me parece es paso caminar al infierno las que quisieren ser ruines, que remedio para sus flaquezas” (cap. 7, 4). Con este argumento está deslegitimando de algún modo las acusaciones que vertieron sobre ella su antigua orden, y que tantos obstáculos le puso para la fundación de su primer convento.

Sin embargo, este uso del demonio como arma arrojada no se limitará sólo a sus superiores jerárquicos del Carmelo calzado, sino que también le servirá para denunciar la corrupción existente entre los frailes y monjas en general, cuya relajación de costumbres no duda en asociarla indefectiblemente con la figura satánica. Se trata de una clara acusación de no seguir una virtuosa vida, ordenada y devota:

Úsase tan poco el de la verdadera relión, que más ha de temer el fraile y la monja que ha de comenzar de veras a seguir del todo su llamamiento a los mesmos de su casa que a todos los demonios; y más cautela y disimulación ha de tener para hablar en la amistad que desea tener con Dios, que en otras amistades y voluntades que el demonio ordena en los monesterios. (cap. 7, 5)

De esta crítica hacia el estamento religioso tampoco se va a ver librado el clero secular y entre ellos, algunos de sus antiguos confesores. Una de las imágenes que puede resultar más agresivamente delatora en el *Libro de la vida* y, desde luego, con unas intenciones evidentes de demonizar la relajación de costumbres del clero secular, es el episodio del sacerdote que celebraba una misa mientras dos demonios rodeaban su cuello con sus cuernos. Indudablemente, ella está apelando a las directrices más ortodoxas del Concilio de Trento sobre la ejemplaridad de la conducta sacerdotal antes de administrar los sacramentos:

Llegando una vez a comulgar, vi dos demonios con los ojos del alma, más claro que con los del cuerpo, con muy abominable figura. Paréceme que los cuernos rodeaban la garganta del pobre sacerdote, y vi a mi Señor con la majestad que tengo dicha puesto en aquellas manos, en la Forma que me iva a dar, que se vía claro ser ofendedoras suyas; y entendí estar aquel alma en pecado mortal. (cap. 38, 22)

Curiosamente, esta actitud rigurosamente inquisitiva hacia este sacerdote difiere bastante de la benevolente que emplea con el cura de Becedas, hechizado por una mujer, pese a que en ambos casos sendos religiosos rompieran su voto de castidad. De hecho, Teresa no sólo va a atenuar la falta del sacerdote de Becedas hechizado, sino que por el contrario, cargará más las tintas en torno a la culpabilidad de la mujer que lo hechizó.

Procuré saber e informarme más de personas de su casa. Supe más la perdición, y yo veí que el pobre no tenía tanta culpa; porque la

desventurada de la mujer le tenía puestos hechizos en un idolillo de cobre que le había rogado le trajese por amor de ella a el cuello, y éste nadie había sido poderoso de podersele quitar. (cap. 5,5)¹⁹

Teresa parece dar a entender, al margen de su creencia o no en este tipo de supersticiones, que las mujeres, dado su carácter débil, pueden ser instrumentos idóneos del demonio a través de la hechicería, lo cual resulta paradójico, sobre todo si se tiene en cuenta que ella ha sido considerada como una de las primeras mujeres con conciencia femenina de la modernidad. Sin embargo, Teresa, que en principio parece mostrarse indulgente con el sacerdote de Becedas e inflexible con la mujer hechicera, pudo haber sido insertado este episodio a propósito, como una estrategia retórica de concesión a sus lectores, tal como señala Weber (1990, 54). Desde mi punto de vista, la interpretación de este pasaje va mucho más lejos. Teresa expone un pensamiento preconcebido por parte de sus lectores-confesores masculinos, esto es, la mujer como fuente de pecado por su debilidad. Pero no deja de ser irónico que a través de la indulgencia de Teresa con el sacerdote, esté delatando precisamente la vulnerabilidad de un sacerdote, cuya exigibilidad moral por el cargo que ocupa se supone superior al de una mujer.

Además, Teresa introduce este pasaje con el propósito de recordar su ingenuidad en sus primeros tratos con los hombres durante su juventud. “Y como era tan niña hacíale confusión de ver esto” (cap 5, 4) y al socaire de este recuerdo enfatiza el escándalo social de la conducta del sacerdote, que “era cosa tan pública que tenía perdida la honra y fama” (cap 5, 4), y que para mayor abundamiento añade, “y con esto decía misa” (cap 5, 4). En definitiva, se podría afirmar que con la inserción nada aleatoria de este episodio, Teresa usa una delación sobre la conducta poco ejemplar de un sacerdote para alejar el mito de la debilidad de la mujer como víctima propiciatoria del demonio, enfatizando la debilidad de un sacerdote. Teniendo en cuenta que el propósito de la narración de su vida es arrojar luz a sus lectores-confesores sobre su presunto endemoniamiento, en este pasaje Teresa no sólo esta delatando sutilmente una conducta habitual de la época de muchos sacerdotes, sino que está invirtiendo la carga de la prueba de un modo ingenuo pero eficaz sobre su presunto endemoniamiento por el hecho de ser mujer. Pero además, y a través de esta delación,

¹⁹ Resulta paradójica la actitud de Teresa en este pasaje del cura de Becedas, puesto que, por un lado, dice no creer en los hechizos, pero no duda finalmente en actuar para liberarlo. “Yo no creo es verdad esto de hechizos determinadamente; más diré esto que yo vi [...]. Me vino a dar el idolillo, el cual hice echar en un río. Quitado éste, comenzó –como quien despierta de un gran sueño– a irse acordando de todo lo que había hecho aquellos años” (cap. 5, 5-6). Biógrafos como Efrén de la Madre de Dios o Enrique Llamas creen que los efectos de los hechizos era una creencia muy generalizada y extendida entre los religiosos. Sin embargo, un vistazo a la obra de Ciruelo en su tratado antisupersticioso muestra que la creencia en supersticiones era mas propia de la masa analfabeta, debido a la falta de catequización, que de miembros de la Iglesia, aunque se denuncia casos de prácticas supersticiosas dentro del bajo clero.

ella se apunta el mérito de que siendo mujer haya contribuido decisivamente a alejar al sacerdote de la tentación y, por tanto, del demonio.

Otra delación que se advierte en la confesión de Teresa, esta vez con un matiz atenuante, es mortificarse por los grandes pecados cometidos a lo largo de su vida, para inmediatamente responsabilizar por ello en gran medida a sus confesores. Los acusará de haberla mantenida engañada, precisamente por haber estado la mayor parte de su vida en un convento y haber seguido el voto de obediencia estrictamente.

Porque yo no hallé maestro, digo confesor, que me entendiese, aunque le busqué, en veinte años después de esto que digo, que me hizo harto daño para tornar muchas veces atrás y aun para del todo perderme porque todavía me ayudara a salir de las ocasiones que tuve para ofender a Dios.
(cap. 4, 7)

Con esta afirmación, no sólo está diluyendo la sospecha de sus lectores sobre su presunto engaño por parte del demonio, sino que lo relativiza de algún modo desde el momento que implica a sus antiguos confesores, haciéndoles copartícipes y responsables de sus problemas, en el caso de que los hubiere.

Pero estos comentarios sobre sus confesores y sus escasas letras pudieran ir también encaminados a despertar las simpatías de sus lectores (*captatio benevolentiae*), al hacerse partícipe con ellos de una opinión extendida en aquella época, la pobre formación intelectual del clero secular, tal como señala Andrés Martín (56). Sus lectores, todos ellos adscritos a la ordenes dominica (Domingo Bañez, Pedro Ibáñez y García de Toledo) y jesuita (Diego de Cetina) eran grandes letrados de la época y sus órdenes eran las de mayor formación de época. En cambio, algunos de sus antiguos confesores van a ser criticados por Teresa precisamente por su escasa formación teológica, esto es, hombres “no letrados”. Ella acusará incluso a uno de sus primeros confesores de recomendarle omitir ciertos asuntos en el confesionario, infracción bastante grave sobre todo en los primeros años de la Contrarreforma con la instauración obligatoria de la confesión y su endurecimiento como sacramento penitencial. “Entendí entonces que había sido muy mal aconsejada de aquel confesor, que en ninguna manera callase cosa al que me confesava, porque en esto había gran siguridad, y haciendo lo contrario podría ser engañarme alguna vez” (Cap. 26, 3). Con esta velada acusación, no sólo da muestras inequívocas de su humildad y de su inquebrantable sujeción a la hora de acatar los requerimientos de sus confesores, sino que convierte el voto de obediencia en un arma arrojada infamante hacia estos religiosos faltos de formación, pero, por otra parte, y para no ofender a todo un colectivo, trata de atenuarles su responsabilidad (otra *captatio benevolentiae*), apelando a su virtud y buenas intenciones.

Gran daño hicieron a mi alma confesores medio letrados, porque no los tenía de tan buenas letras, como quisiera. He visto por experiencia que es

mijor –siendo virtuosos y de santa costumbres– que no tener ningunas porque ni ellos se fían de sí, sin preguntar a quien las tenga buenas, ni yo me fiara. Confesores bien letrados nunca me engañaron. (cap. 5, 3)

Además, se ha de tener presente el efecto subliminal que estas afirmaciones produciría a ojos de los lectores, puesto que buscando estos últimos un engaño del demonio en la confesión de Teresa, percibirían inconscientemente a los antiguos confesores como cómplices o cooperadores necesarios de la entidad satánica, la engañadora por excelencia. Igualmente, este efecto subliminal obligaría a sus lectores de algún modo a desviar su atención sobre su presunto endemoniamiento y localizar más la problemática en la escasa formación intelectual de sus antiguos confesores, quizás por esa razón, Teresa siempre trate de exponerse en su discurso como mujer poco instruida.

Por otro lado, estos ataques contra el clero secular también pueden tener su explicación en las grandes diferencias político-ideológicas dentro del seno de la Iglesia de aquel momento. Gran parte de las alabanzas dirigidas hacia miembros de la Iglesia en el *Libro de la vida* van a ir dedicadas principalmente a los padres jesuitas y a los dominicos, entre otras razones porque algunos miembros de estas órdenes seguían de muy de cerca “su caso” y tenían que deliberar, y sobre todo, dictaminar sobre este asunto. Además, ambas órdenes se distinguían por tener los letrados más renombrados en los ámbitos académicos y en los órganos consultivos de los diversos tribunales del Santo Oficio, especialmente en asuntos tan delicados como la herejía, el demonio o la posesión diabólica.

Los dominicos representaban desde el siglo XIII no sólo la ortodoxia más purista de la época, sino que constituían una de las órdenes más políticamente influyentes en aquel momento. No era difícil encontrar alguno de sus miembros en cada uno de las posiciones de poder más estratégicos de la jerarquía eclesiástica, en las universidades, o en el Santo Oficio, en la corte, y a veces en el mismo confesionario del monarca. Los jesuitas, por el contrario, eran a mediados del siglo XVI una orden todavía emergente, que trataba de atraer la atención de los estamentos nobiliarios y burgueses, destacándose por las fundaciones de escuelas elitistas y, sobre todo, por su política indulgente en el confesionario.²⁰ Curiosamente Julián Lozano Navarro señala que “la actuación de la Compañía de Jesús en el confesionario se desarrolla dentro de estos parámetros postridentinos. Pero con la peculiaridad de que, desde muy pronto, se le acusa de practicar una condenable indulgencia que viene a dar en el último término en una aberrante moral laxa” (48). Por esta razón Teresa, al haber tratado intensamente con ellos, pone más énfasis en señalar la dureza de sus confesiones y penitencias con

²⁰ Las relaciones de ambas órdenes no fueron especialmente buenas hasta la muerte del fundador Ignacio de Loyola y empiezan a mejorar con los primeros acuerdos alcanzados en materias de dogmática religiosa en las últimas sesiones del Concilio de Trento. Véase sobre las relaciones entre jesuitas y dominicos Melquíades Andrés Martín y sobre todo la obra de Julián Lozano Navarro.

los padres jesuitas, precisamente porque éstos eran los que más la estaban defendiendo de las acusaciones ante la dureza inquisitiva de los dominicos.²¹

Andrés Martín señala que Teresa conocía muy bien “los problemas internos de la orden dominicana, de la jesuítica, de la franciscana; las inquietudes del movimiento descalzo y recoleto, las desconfianzas y ataques a la mística y a la reforma carmelitana descalza” (358). Precisamente Teresa, conociendo los diversos posicionamientos ideológicos de estas órdenes y en particular los lugares de privilegio que ocupaban en el seno de la Iglesia, tratará de administrar sus elogios a lo largo de su discurso entre los miembros más relevantes de estas ordenes (Borja, Alcántara, Ávila o Bañez), que a su vez serán sus valedores y avales de ortodoxia frente a los que la atacan.

Duré en esta ceguedad creo más de diecisiete años, hasta que un padre dominico, gran letrado, me desengañó en cosas, y los de la Compañía de Jesús del todo me hicieron tanto temer, agraviándome tan malos principios, como después diré. (cap. 5,3)²²

Otra de las posibles explicaciones de su ataque, en forma de delación, al clero secular y algunas ordenes monásticas (el Carmelo calzado principalmente) sea precisamente por ser éstos el origen de sus problemas. Sus pretensiones reformistas de regresar a la antigua orden carmelita de recogimiento y pobreza despertaron las iras de amplios sectores sociales, que se empeñaron en demonizar su nombre o poner en duda su ortodoxia. La lógica de su discurso precisamente será recurrir a la ortodoxia para contraatacar, demonizando las practicas relajadas de sus enemigos. Su crítica irá destinada, a modo de prueba testifical, hacia las monjas del Carmelo calzado, donde llega a aconsejar a los padres de las nuevas novicias que es preferible “casarlas bajamente que meterlas en monesterios semejantes” donde “la mocedad y sensualidad y el demonio las convida” (cap. 7,4). Incluso llega a afirmar contundentemente, “el demonio ordena en los monasterios” (cap. 7,5). Con estos ataques Teresa no va sólo a tratar de ir alejando el fantasma del demonio de su entorno, sino que lo va a ir

²¹ Adviértase que hace lo mismo con su padre, judeo-converso, a quien alaba por su fervor religioso en detrimento de su madre, precisamente porque ella era cristiana vieja y nunca recaería la sospecha sobre ella.

²² Llama especialmente la atención que denomine “santos” a personajes como Alcántara o Borja (que son quienes más la van a apoyar), pero aún más sorprendente resulta observar como también lo hace con los confesores de las ordenes jesuita y dominica, de cuyo predicamento en materias de ortodoxia –y sobre todo las relacionadas con el demonio– era bastante conocedora. De hecho, en el *Libro de la vida*, cada vez que aparece el término “dominico” siempre va asociado a términos elogiosos como “letrado” (caps. 5, 3 / 6, 16 / 31, 12, etc.) “santo varón” (cap. 33, 4), etc. Sin embargo, quienes acaparan más elogios sin duda son los miembros de la Compañía de Jesús, hasta el punto de incluirlos en sus visiones celestiales: “De los de la Orden de este Padre, que es la Compañía de Jesús, toda la Orden junta he visto grandes cosas: [...] vilos en el cielo con banderas blancas en las manos algunas veces, y, como digo, otras cosas he visto de ellos de mucha admiración” (cap. 38.15).

proyectando progresivamente sobre sus acusadores, enfatizando sus argumentos sobre la urgente necesidad de sus planes de reforma de la orden carmelita.

Sin embargo, el punto más culminante de la defensa del *Libro de la vida* será cuando ella misma narre su propia versión de las acusaciones y rumores que corren en la ciudad sobre su heterodoxia alumbrada o su presunto endemoniamiento. Se trata del episodio del dictamen de la comisión de letrados (Gaspar de Daza, Gonzalo de Aranda, Francisco de Salcedo, Hernando Álvarez y Alonso Álvarez Dávila) acerca de sus arrobamientos y visiones como engaño del demonio. Teresa aparenta preocuparse más por la posibilidad de estar siendo engañada por el demonio y por su ferviente voluntad de obediencia hacia sus guías espirituales que por las consecuencias que podrían acarrearle un proceso inquisitorial.²³ Teresa va a prescindir de expresar cualquier viso de preocupación o sentimiento de culpa por el revuelo que su situación estaba ocasionando en la ciudad de Ávila. En el *Libro de la vida* lo que hace realmente es aparentar que ignoraba la seriedad del peligro real que se cernía sobre ella, simplemente porque no sabía de su existencia. Desde la perspectiva de la retórica jurídica, lo que estaba haciendo no era otra cosa que aplicar a *contrario sensu* el aforismo jurídico de *excusatio non petita accusatio manifesta*. Se trataba de mostrar a sus lectores que todo lo que estaba sucediendo alrededor de ella era más un asunto de índole espiritual que de naturaleza herético-religiosa. Cuando las sospechas sobre ella estaban en su momento más crítico, ella escribe lo siguiente:

Avisaban al confesor que se guardase de mí; otros decían que era claro demonio; sólo el confesor, que, aunque conformaba con ellos por probarme -según después supe-, siempre me consolaba y me decía que, aunque fuese demonio, no ofendiendo yo a Dios, no me podía hacer nada.
(cap. 25,15; énfasis mío)

Esa actitud de despreocupación que exhibe ante la justicia terrenal se refuerza a lo largo de su discurso con su constante temor al infierno y a la condena absoluta de la justicia divina. Curiosamente esto sucede sobre todo en la primera mitad de la narración de su vida religiosa, donde en algunos momentos parece darse por condenada de antemano en reiteradas ocasiones –“cuán merecido tenía el infierno por tan grande ingratitud” (cap. 7, 9)–, sobre todo en la época que abandona la oración mental. Por el contrario, en las últimas etapas biográficas del *Libro de la vida* la autora no sólo va a verse lejos de ese infierno que tanto temía al principio (cap. 40, 1), sino que va a proyectar ese miedo a sus lectores a través de las detalladas descripciones de sus visiones infernales: “Estando amortajado el cuerpo, vi muchos demonios tomar

²³ Véase el estudio de Llamas Martínez (1972) sobre las delaciones que sufrió Teresa de Jesús entre 1559 a 1570 y el ambiente de sospecha generalizada no sólo en la ciudad de Ávila sino allá donde hubiera conventos descalzos. Concretamente en Ávila ya había habido casos de monjas endemoniadas y en 1565 se descubre “uno de los nidos más importantes, donde se encubrían alumbrados de todas las categorías y esferas sociales” (19).

aquel cuerpo, y parecía que jugaban con él y hacían justicias de él que a mi me puso gran pavor, que con garfios grandes le traían de uno en otro” (cap. 38,24). Esta mención del infierno es algo más que una visión aterradora. Supone un mensaje indirecto no ya a sus lectores-confesores, sino a los que levantaron los bulos y rumores de su presunto endemoniamiento, tal como se puede observar, cuando escribe:

Es sin duda que tengo ya más miedo a los que tan grande le tienen a el demonio que a él mismo; porque él no me puede hacer nada, y estotros, en especial si son confesores, inquietan mucho, y he pasado algunos años de tan gran trabajo, que ahora me espanto cómo lo he podido sufrir. (cap. 25,22)

En definitiva, Teresa va a escribir algo más que una autobiografía o una confesión, como se ha podido ver a lo largo del presente trabajo. Se trata de una defensa personal, interpelada por imperativo de sus superiores en la que ha de responder a una serie de acusaciones graves: ser víctima de los engaños del demonio, herética alumbrada o incluso estar poseída (cap. 29,4). Sin embargo, a lo largo de su discurso no sólo va a ir refutando cualquier tipo de relación con el demonio, sino que progresivamente irá invirtiendo la carga de las pruebas sobre aquellos que la han acusado. Pese a que Teresa no hubiera sido instruida en la retórica de la época, tal como afirma Weber, y que sus pocos conocimientos fueran asimilados a través de fuentes indirectas (1990, 50-51), si puede observarse la presencia de una retórica muy cercana a los escritos de defensa judicial en varios pasajes de su obra. El *Libro de la vida*, pese al estilo directo y espontáneo, esconde un discurso meditado y comedido, tocando temas delicados que podían haberle acarreado fácilmente problemas y malentendidos, o incluso, haber levantado sin dificultad suspicacias suficientes para la incoación de un proceso inquisitorial, como fue el caso del arzobispo Carranza. Por el contrario, los temas más controvertidos de la época, tales como la oración interior (que podía haberla vinculado con los alumbrados), o sus iniciativas reformadoras, (que chocaban de lleno con un sector de la Iglesia), o el mero hecho de hablar de sus experiencias con el demonio, en un momento tan crítico, demuestra una especial habilidad dialéctica para defender su vida y su pensamiento.

Por otro lado, este meditado uso estratégico de la figura del demonio, en el que ella creía y temía, hará que su presencia vaya perdiendo importancia a lo largo de su narración y lo aleje progresivamente de su esfera personal y de su entorno, para ir proyectándolo de un modo sutil y eficaz sobre aquellos que la acusaron. El demonio es el *Libro de su vida*, en definitiva, un instrumento retórico modulante en su confesión, acomodado a las necesidades de su discurso, donde empieza siendo una acusación metafórica sobre su persona, así como un antagonista espiritual, para ir convirtiéndolo gradualmente en un arma arrojada contra sus acusadores dentro de la Iglesia.

Obras citadas

- Alonso Cortés, Narciso. "Pleito de los Cepeda." *Boletín de la Real Academia Española* 25 (1945): 85-110.
- Andrés Martín, Melquíades. *Historia de la teología en España 1470-1570*. Roma: Iglesia Nacional Española, 1962.
- Bataillon, Marcel. Trad. Antonio Alatorre. *Erasmus y España*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Camarena, Julio, & Chevalier, Maxime. *Catálogo Tipológico Del Cuento Folclórico Español: Cuentos-Novela*. Madrid: Gredos, 2003.
- Cárdenas, Anthony. "Una aproximación al diablo en la literatura medieval española: desde Dominus a Dummteufel." *Hispania* 82 2 (1999): 202-12.
- Caro Baroja, Julio. *Las formas complejas de la vida religiosa (Siglos XVI y XVII)*. Madrid: Sarpe, 1985.
- Carreño, Antonio. Ed. Manuel Criado de Val. "Las paradojas del «yo» autobiográfico: el *Libro de su vida* de Santa Teresa de Jesús." *Santa Teresa y la literatura mística hispánica. Actas del I Congreso Internacional sobre Santa Teresa y la mística hispánica*. Madrid: EDI- 6, 1984. 255-64.
- Castañega, Fray Luis de. Ed. Fabián Alejandro Campagne. *Tratado de las supersticiones y hechicerías*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1997.
- Ciruelo. Pedro. Ed. José Luís Herrero Ingelmo. *Reproución de las supersticiones y hechizerías*. Salamanca: Departamento de Cultura de la Diputación de Salamanca, 2003.
- Egido, Teófanos. *El linaje judeoconverso de Santa Teresa (Pleito de hidalguía de los Cepeda)*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1986.
- Ferrer Valls, Teresa. "Las dos caras del diablo en el teatro antiguo español." *Actas del Congreso Diavoli e mostri in Scena dal Medio Evo al Rinascimento (Roma 30 de junio-3 de julio de 1988)*. Roma: Centro di Studi sul teatro Medioevale e Rinascimentale, 1989. 303-24.
- Flores Arroyuelo, Francisco. *El diablo en España*. Madrid: Alianza, 1986.
- Gómez Moriana, Antonio. "La subversión del discurso ritual." *Impreveu* 2 (1980): 37-67.
- Henningsen, Gustav, & John Tedeschi. *The Inquisition in Early Modern Europe: Studies on Sources and Methods*. DeKalb: Northern Illinois Press University Press, 1986.
- Herpoel, Sonja. *A la zaga de Santa Teresa: Autografías por mandato*. Rodopi: Ámsterdam, 1999.
- Lisón Tolosana, Carmelo. *La España mental: Demonios y exorcismos en los Siglos de Oro*. Madrid: Akal, 1990.
- Lozano Navarro, Julián. *La compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*. Madrid: Cátedra, 2005.

- Llamas Martínez, Enrique. *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972.
- . "Libro de su vida." Dir. Alberto Barrientos. *Introducción a la lectura de Santa Teresa*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1978. 205-39.
- Moncy, Agnes. "Santa Teresa y sus demonios." *Papeles de Son Armadans* 36 (1965): 149-66.
- Osuna, Francisco de. *Tercer abecedario espiritual*. Madrid: Editorial Católica, 1974.
- Pedrosa, José Manuel. "El diablo en la literatura de los siglos de oro: De la máscara terrorífica a caricatura cómica." Eds. María Tausiet & James Amelang. *El diablo en la edad moderna*. Madrid: Marcial Pons, 2004. 67-98.
- Rodríguez-Moñino, Antonio. Eds. Arthur Askins & Víctor Infantes. *Nuevo diccionario bibliográfico de pliegos sueltos poéticos (Siglo XVI)*. Madrid: Castalia, 1997.
- Rodríguez Gómez, Juan Carlos. *Teoría e historia de la producción ideológica*. Madrid: Akal, 1996.
- Rodríguez Guridi, Elena. 'Paisaje para perderse: Diversiones epistemológicas comunes de lectura/escritura en *Libro de su vida, Novelas ejemplares y Desengaños amorosos*.' Ph. Diss., University of Colorado, 2007.
- Russell, Jeffrey Burton. *Lucifer: El diablo en la Edad Media*. Barcelona: Laertes, 1995.
- Souviron, José María. *El príncipe de este siglo. La literatura moderna y el demonio*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1968.
- Teresa de Jesús, Santa. Eds. Efrén de la Madre de Dios & Otto Steggink. *Obras completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.
- Villa Calleja, Ignacio. "La oportunidad previa al procedimiento: Los «edictos de fe» (siglos XV-XIX)." Eds. Joaquín Pérez Villanueva & Bartolomé Escandell. *Historia de la Inquisición en España y América*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993. 301-33.
- Weber, Alison. "Saint Teresa, Demonologist." Eds. Anne J. Cruz & Mary Elizabeth Perry. *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992. 171-95.
- . *Teresa of Ávila. The Rhetoric of Femininity*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.