

EL DISCERNIMIENTO ESPIRITUAL TERESIANO ENTRE EL *CHARISMA* PAULINO Y EL PARADIGMA GERSONIANO

FACUNDO SEBASTIÁN MACÍAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
maciasfs@gmail.com

RESUMO: Este trabajo se propone mostrar cómo para la monja descalza Teresa de Ávila, envuelta en la necesidad de conocer su propio desenvolvimiento interior, de mantener la serenidad intraconventual, y de insinuar una potencial lectura a sus directores espirituales en pos de la aprobación de sus vivencias relatadas, la aplicación de la *discretio spirituum* se tornaba una materia imperiosa. De este modo, el discernimiento de espíritus, pieza clave en la relación penitente-confesor, se volvió un dispositivo teológico del que ella misma se debía servir si pretendía llevar a buen puerto esos menesteres. El resultado fue la coexistencia del autodiscernimiento como un don infuso - el antiquísimo *charisma* paulino - y el discernimiento como mecanismo de control institucional - nutrido por el paradigma disciplinador gersoniano -, en la mirada de la futura santa.

PALAVRAS-CHAVE: Discernimiento de espíritus; *Charisma*; Institución; Teresa de Ávila.

ABSTRACT: This work aims to show how to the barefoot nun Teresa of Ávila, wrapped in the need to know her own inner development, to maintain intraconventual serenity, and insinuating a potential reading to her spiritual directors for the approval of their related experiences, the application of the *discretio spirituum* became an urgent matter. Thus, discernment of spirits, key in the penitent-confessor relationship, became a theological device that herself should serve if she wanted to bring to fruition such things. The result was the coexistence of autodiscernment as an infused gift -the ancient pauline *charisma*- and the discernment as an institutional control mechanism - nourished by the disciplinary gersonian paradigm -, in the eyes of the future saint.

KEY-WORDS: Discernment of spirits; *Charisma*; Institution; Teresa of Ávila.

I. *Charisma*/Autodiscernimiento

La expresión discernimiento de espíritus hace su aparición en el discurso cristiano en la primera carta a la comunidad de Corintios redactada por Pablo de Tarso en torno al año 54. Con las palabras griegas *diakriseis pneumatón*, y cuya traducción latina realizada por Casiano y difundida en Occidente fue *discretio spirituum*, se lo ubica en la lista de *charismata* propuestos por el apóstol

(1 Cor 12: 7-11). El *charisma*, según Pablo, planteaba una relación directa con la gracia; el primero era, en definitiva, una consecuencia de la segunda. Los *charismata* eran dones sobrenaturales, manifestaciones del Espíritu Santo¹. El ejercicio del discernimiento, entonces, ve la luz en el universo cristiano como un don infuso. Pero ello no es todo. El motivo por el cual escribió aquella misiva fue el intento de devaluar a una autodesignada elite espiritual que se atribuía el don de lenguas (glosolalia). El surgimiento de este minúsculo grupo había sido el detonante de varios conflictos al interior de la comunidad de creyentes. La perspectiva de Pablo era clara: frente a la vía privilegiada que planteaban con el orden sobrenatural, él sostuvo que el acceso a las diversas gracias divinas estaba abierto a todos los miembros del colectivo. En efecto, en la visión paulina cada cristiano recibía su propio *charisma*, los cuales se entrelazaban para valerse mutuamente en beneficio de la congregación. En consecuencia, el *charisma* del discernimiento - y todos los *charismata* en general -, era posible de encontrarse en cualquiera de sus integrantes. Lo que tenía en mente era un ideal de comunidad espiritualmente empoderada, donde las gracias otorgados por el Espíritu Santo existirían de modo disperso en el conjunto y cuyo objetivo era el fortalecimiento del mismo².

Sabemos que a pesar del ideal ese paulino de comunidad cristiana, ya desde tiempos post-apostólicos (c. 70-140), el *charisma* fue siendo desplazado a costa de la autoridad provista por el oficio eclesiástico y la construcción de un canon escriturario que haría de la oralidad performativa del profeta algo redundante³. Este intento de captura de los dones divinos por una Iglesia en ciernes llevo a un período central en el desarrollo del discernimiento de espíritus, producto del desafío al monopolio interpretativo que ella pretendía construir, el cual se extiende entre el *De principiis* de Orígenes de Alejandría y el *Klimax tou paradeisou* de san Juan Clímaco (c.230-c. 600)⁴. Como señala Fabián Campagne,

¹ CAMPAGNE, Fabián Alejandro – *Profetas de ninguna tierra. Una historia del discernimiento de espíritus en Occidente*. Buenos Aires: Manuscrito inédito, 2014. Al verbo griego charizomai, cuyo significado sería el de donar, dar, regalar con total desinterés, y a su respectivo sustantivo charis, que conlleva una noción de gratificación, Pablo le agregó el sufijo ma, el cual denota el resultado de una acción. Así, la gracia aparecía cosificada dentro de las comunidades cristianas. Agradezco al profesor Fabián Campagne haberme facilitado su trabajo.

² CAMPAGNE, Fabián Alejandro – *Profetas de ninguna tierra*. Ob. cit.

³ Véase POTTS, John – *A History of Charisma*. London: Palgrave Macmillan, 2009, p. 51-83.

⁴ CAMPAGNE, Fabián Alejandro – *'Va-t'en, saint Pierre d'enfer': el discernimiento de espíritus en las visiones de la beata Ermine de Reims (1395-1396)*. «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 80, (2013), p. 94. Un gran impulso de las autoridades locales para apropiarse del *charisma* paulino del discernimiento fue debido al desafío hacia fines del siglo II por el montanismo, el cual hizo de la inspiración divina el elemento nodal de un movimiento *charismaticus* que suponía la continua revelación numinosos hasta el final de los tiempos. El otro gran movimiento que llevó a las autoridades eclesiásticas a captar para sí el don infuso de la *discretio* se debe al monacato del desierto y su énfasis en el autodiscernimiento como medio para distinguir los espíritus en su aislamiento ascético, el cual volvía redundante la presencia de un

sería el mencionado Orígenes el que daría forma a la interpretación hegemónica de la frase paulina, imponiéndose aquella que la identificó con la distinción de las genuinas manifestaciones sobrenaturales de las falsas y la discriminación de su origen divino, diabólico o de la simple imaginación humana, basada en el cruce de cuatro pasajes bíblicos: *1 Juan* 4: 1 (sobre no creer cualquier espíritu y examinarlos); *1 Corintios* 12: 10 (el discernimiento como uno de los *charismata* divinos); *2 Corintios* 11: 14 (que expresa la capacidad mimética de Satanás para aparecer como un ángel de luz); *1 Tesalonicenses* 5: 19-20 (que reafirma la existencia de la verdadera profecía)⁵. A pesar de este proceso que se volvió casi irreversible, cabe destacar que desde el origen mismo del término la *discretio spirituum* es presentada como un don divino pasible de ser adquirido por cualquier sujeto con el fin de favorecer al conjunto de creyentes, y que la posibilidad de recuperar en alguna medida el sentido primigenio del término, a pesar de estar siempre sometido a una creciente clericalización y control por parte de un grupo selecto de hombres instruidos, era asegurada por la permanencia de la epístola paulina a causa de su entrada al canon escriturario.

Llegados a este punto, permítasenos establecer algunos criterios conceptuales que resultan más que pertinentes. A comienzos de siglo XX el reconocido sociólogo Max Weber llevó adelante una reapropiación de la antiquísima noción de *charisma*, transformándola en un nuevo concepto secularizado que daba cuenta de uno de los tres tipos de autoridad legítimas propuestos en la edición póstuma de su inconcluso trabajo *Economía y sociedad* (1922). Dado el impacto que su teoría tuvo en las ciencias sociales, es menester dedicarle al menos unas breves líneas. En la pluma de Weber, el carisma ya no era el producto de una gracia infusa del Espíritu Santo, ni un don disperso en el colectivo de creyentes -con la finalidad de destacar gráficamente esa distancia es que traducimos en estos pocos párrafos la palabra *charisma* en *carisma*: la primera manteniendo sus connotaciones estrictamente religiosas, para cuyo fin fue construido; y la segunda para dar cuenta del secularizado sentido sociológico. Para el intelectual

agente evaluador exógeno a sus propias experiencias extraordinarias. Al respecto véase CAMPAGNE, Fabián Alejandro - 'No dudes de que el espíritu de Dios está contigo'. *Discernimiento, autolegitimación y carisma en las visiones de Brigida de Suecia y Catalina de Siena*. In DE CRISTÓFORIS, Nadia, FASANO, Laura, RODRÍGUEZ OTERO, Mariano y VALINOTI, Beatriz (eds.) - *Actas de las VIII Jornadas de Historia Moderna y Contemporánea. Encuentros entre la política, la economía, la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 29 y 30 de noviembre de 2012, p. 6-8; POTTS, John - *A History of Charisma*. Op. cit., p. 66-70; CACIOLA, Nancy - *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press, 2003, p. 6-7.

⁵ CAMPAGNE, Fabián Alejandro - 'Va-t'en, saint Pierre d'enfer'. Op. cit., p. 91-93; LIENHARD, Joseph T. - On 'Discernment of Spirits' in the Early Church. «Theological Studies», vol. 41: 3 (1980), p. 505-529. Las interpretaciones alternativas de la *discretio spirituum* fueron: la capacidad de conocer los pensamientos ocultos de los hombres; el origen de los impulsos interiores que empujan a una persona a seguir un curso de acción determinado; la capacidad de ver el mundo metafísico de las creaturas angélicas; y, finalmente, como un equivalente de la virtud monacal de la sabiduría

germano, el carisma remitía más precisamente a unas cualidades personales que eran, en apariencia, sobrenaturales o al menos excepcionales, las cuales eran poseídas por un líder individual en un tipo específico de dominación política. Las mismas requerían inevitablemente el reconocimiento de sus seguidores. En cuanto tipo de autoridad y forma de dominación, la irrupción del carisma supondría connotaciones revolucionares, en la medida en que se autodeterminaría y establecería sus propios límites, más allá de los tipos tradicional y racional-legal. El vínculo emocional que ligaría el líder con sus seguidores, no obstante, lo volvería inestable, haciendo que le sea imposible perdurar en el tiempo y que su continuidad dependa de una tradicionalización y/o racionalización de la dominación en marcha⁶.

La noción de carisma weberiana se asentó finalmente en el ámbito de las ciencias sociales hacia mediados del siglo pasado. Las interpretaciones de su legado, sin embargo, han sido dispares. Algunos han criticado el concepto pero sin proponer su eliminación⁷. Otros, por el contrario, han sugerido erradicarlo del vocabulario técnico⁸. Entre estos últimos se halla Pierre Bourdieu, cuyas críticas y aportaciones creemos oportuno repasar. Según él, el carisma es poco más que una construcción teórica cuya finalidad no es otra que la de justificar formas de dominación real, al centrarse en las cualidades individuales por sobre las relaciones de poder⁹. Para el sociólogo francés lo que hay en rigor es una lucha por el monopolio legítimo del ejercicio de poder, una competencia que busca incrementar la acumulación de *capital simbólico*¹⁰. Este es, al decir de Bourdieu, «otra forma de designar eso que Weber llamó carisma si, prisionero de la lógica de las tipologías realistas (...) no hubiera hecho del carisma una forma particular del poder en lugar de ver en él una dimensión de todo poder»¹¹. Y ese capital se genera en el campo -arenas sociales jerárquicamente estructuradas en las

⁶ CAMPAGNE, Fabián Alejandro – *Profetas de ninguna tierra*. Ob. cit; TYBJERG, Tove – *Reflections on 'Charisma'*. «Nordic Journal of Religion and Society», 20: 2 (2007), p. 167-173; DOW JR. Thomas E. – *An Analysis of Weber's Work on Charisma*. «British Journal of Sociology», 29: 1 (1978), p. 83-93.

⁷ Aquí podemos ubicar a SHILS, Edward – *Charisma, Order, and Status*. «American Sociological Review», 30: 2 (1965), p. 199-21; WASIELEWSKI, Patricia L. – *The Emotional Basis of Charisma*. «Symbolic Interaction», 8: 2 (1985), p. 207-222; CSORDAS, Thomas J. – *Language, Charisma and Creativity: The Ritual Life of a Religious Movement*. Berkeley: University of California Press, 1997, p. 133-155; SMITH, Philip – *Culture and Charisma: Outline of a Theory*. «Acta Sociologica», 43: 2 (2000), p. 101-11; y EATWELL, Roger – *The Concept and Theory of Charismatic Leadership*. «Totalitarian Movements and Political Religions», 7: 2 (2006), p. 141-156.

⁸ Entre ellos el antropólogo marxista WORSLEY, Peter – *Al son de la trompeta final. Un estudio de los cultos "cargo" en Melanesia*. Trad. de PÉREZ SEDEÑO, Eulalia. Madrid: Siglo XXI, 1980 (1957), p. 357-363; el ya citado TYBJERG, Tove – *Reflections on 'Charisma'*. Ob. Cit., p. 167-178; SPINRAD, William – *A Blighted Concept and an Alternative Formula*. «Political Science Quarterly», 106: 2 (1991), pp. 295-311.

⁹ CAMPAGNE, Fabián Alejandro – *Profetas de ninguna tierra*, Introducción, p. 30.

¹⁰ TYBJERG, Tove – *Reflections on 'Charisma'*. Ob. cit., p. 173-174.

¹¹ BOURDIEU, Pierre – *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2010 (1980), p. 226-227.

cuales distintos agentes compiten por la obtención y acumulación de prestigio y poder- y la creencia constitutiva de su pertenencia, del que surge su poseedor¹². Su fortalecimiento se da en un juego de reconocimiento y desconocimiento: el capital simbólico genera una renta de distinción, pero al mismo tiempo la ignorancia de su condición de posibilidad permite su reproducción. Es esa relación dialéctica entre «las regularidades del universo material de las propiedades y los esquemas clasificatorios del habitus» donde se generan «las prácticas de reconocimiento que engendran el desconocimiento de su verdad»¹³. Y es allí en donde se da asimismo la lucha simbólica entre quienes quieren subvertir las distribuciones de bienes para modificar la clasificación existente y aquellos que pretenden perpetuar ese desconocimiento¹⁴. Es cierto que la propuesta sociológica del estudioso francés enfatiza los aspectos institucionales de la religión y la lucha por la acumulación de capital simbólico entre los especialistas religiosos que competían por el mismo (sacerdotes, profetas y magos) - entre los cuales la Iglesia defendería su monopolio para legitimar algunos y desautorizar a otros¹⁵. Sin embargo, lo importante de esta perspectiva es que, frente al fuerte peso individualista de la sociología weberiana, nos recuerda la importancia de retomar la fuente social - y siempre conflictiva - de la atribución de facultades extraordinarias sobre una persona.

Siguiendo el ideario planteado por Bourdieu, sostenemos aquí que el poder que Teresa ejerce es una dimensión de la totalidad del mismo, que no puede reducirse sencillamente a cualidades personales, ni a la simple atribución intersubjetiva de parte de un grupo de seguidores, ni ser encasillado en una grilla pre-establecida. Su representación como *charismática* no es más que la atribución de sentidos específicos producto de luchas simbólicas y de poder efectivas en un espacio y tiempo determinado. No es, por otra parte, una imagen unívoca: si para ojos de algunos su persona está nutrida del contacto con el Creador, para otros ese no es el caso. Teresa ejerce poder y es al mismo tiempo objeto del ejercicio de poder. Su lugar en el entramado social es causa de un continuo debate del que se vuelve partícipe. Disputa que se nutre, además, de elementos extraídos de la cultura que la envuelve, del mundo social objetivo en el cual vive, siempre conflictivo y contradictorio, y que da lugar a la posibilidad de que una persona sea investida o no con un aura de santidad. Lo

¹² BOURDIEU, Pierre - *El sentido práctico*. Ob. cit., p. 108-110.

¹³ BOURDIEU, Pierre - *El sentido práctico*. Ob. cit., p. 225-226. Para él, el capital simbólico puede ser, además, el capital “económico” negado, reconocido como legítimo en cuanto desconocido como capital. Se produce así una conversión del capital material en capital simbólico el cual puede, asimismo, reconvertirse en capital material. BOURDIEU, Pierre - *El sentido práctico*. Ob. cit., p. 187-189.

¹⁴ BOURDIEU, Pierre - *El sentido práctico*. Ob. cit., p. 226.

¹⁵ Véase VERTER, Bradford - *Spiritual Capital: Theorizing Religion with Bourdieu against Bourdieu*. «Sociological Theory», 21: 2 (2003), p. 151 y 155-157.

interesante del caso de Teresa, vista desde el lente de Bourdieu, es que los dos grandes polos de la lucha simbólica dentro del campo religioso, entre quienes buscan romper con la distribución de bienes religiosos existentes y aquellos que pretenden mantenerla en el mundo del desconocimiento, se expresan de forma yuxtapuesta en su persona. Por un lado, en tanto mujer-contemplativa, ella puja por invertir su situación subalterna, dando una lucha simbólica para apropiarse de los elementos de distinción que la colocarían en un lugar de reverencia frente a la mirada de los demás y que le permitieron atribuirse, y que le sea atribuido, el don infuso del discernimiento de espíritus. Por otro lado, aún sin tomar plena consciencia, mantiene ese (des)conocimiento que garantiza su lugar de decisión en el proceso de reforma que encabeza, sin eliminar por completo la posibilidad real de que alguna de las monjas descalzas - otra mujer - acceda al mismo grado espiritual al que ella logró arribar e inviertan la situación de subalterinidad a la que se ven sometidas socialmente. En suma, nuestro trabajo deja de lado la idea weberiana de carisma. No obstante, se mantendrá el concepto de *charisma* para dar cuenta del pretérito don infuso señalado por Pablo de Tarso, presencia inevitable para proveer una explicación adecuada de las representaciones religiosas del período, teniendo presentes que la apropiación de tal etiqueta, así como los efectos que su atribución podía desencadenar, es el resultado de una lucha continua. Teresa es uno de los mejores ejemplos de ello.

Dicho esto podemos comenzar preguntándonos lo siguiente: ¿cómo entendía y ejercía Teresa el dispositivo teológico del discernimiento de espíritus? Dada su relativa certeza del conocimiento inmediato de lo sobrenatural, no debe extrañarnos que, a tono con la antigua gracia propuesta por el apóstol, la monja carmelita lo entendiera en gran medida como un don divino. Al hablar sobre el juicio del confesor, afirma que aquel «verá si es Dios u imaginación u demonio; en especial si le ha dado Su Majestad don de conocer espíritus, que si este tiene y letras, aunque no tenga espiriencia, lo conocerá muy bien»¹⁶. En cuanto don, el autoexamen se tornaba una posibilidad. Y Teresa no se privó de ello. En varios de sus textos se evidencia el ejercicio del autodiscernimiento. No le faltaron referencias para atreverse a ello. Santa Mónica, como relata Agustín en sus *Confesiones* (libro que, como hemos visto, tuvo una fuerte influencia en Teresa) podía discernir interiormente la diferencia entre las visiones divinas y los

¹⁶ TERESA DE JESÚS - *Moradas del Castillo Interior*. In *Eadem, Obras completas*. Editado por MADRE DE DIOS, Efrén de la. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967, 6. 9. 11, p. 431. El destacado es nuestro. Véase también TERESA DE JESÚS - *Visita de Descalzas*. Ob. cit. 53, p. 658: «Póngale nuestro Señor en darnos siempre el perlado avisado y santo, que como esto tenga, Su Majestad le dará luz para que en todo acierte y nos conozca, que con esto irá todo muy bien gobernado y creciendo en perfección las almas, para honra y gloria de Dios».

sueños de su ánima¹⁷. Como práctica femenina, tal ejercicio del discernimiento igualmente se encuentra en místicas renombradas como Brígida de Suecia y Catalina de Siena¹⁸. Teresa pudo también encontrar en Francisco de Osuna una fuente de autoridad que sostuviera la capacidad de discernir para cualquier persona que haya experimentado movimientos interiores¹⁹. El franciscano, además, indicaba la necesidad de distinguir cuál es la causa de la que proceden nuestros pensamientos, señalando que esto solo es posible a los alumbrados por esta gracia infusa: «A esta duda respondió San Bernardo diciendo (...) Yo no pienso ser esto posible a alguno de los mortales, sino aquel que, alumbrado del Espíritu Santo, recibió el don especial que el Apóstol cuenta entre las otras gracias suyas, y lo nombra discreción de espíritu»²⁰.

Partiendo de un carácter afectivo, sensitivo y claramente subjetivo, el eje a partir del cual Teresa interpreta sus propias visiones son los efectos interiores que le provocaban; es allí en donde aquella gracia se pone en juego. Como *explicita* en su *Libro de la Vida* (1562-1565), tras relatar el engaño que cometen aquellos quienes creen que solo por sus años pueden trazar cuánto han aprovechado en lo espiritual, no se engañará «quien tuviere talento de conocer espíritus y le huviere el Señor dado humildad verdadera, que éste juzga por los efectos y determinaciones y amor y dale el Señor luz para que lo conozca (...) dalo el Señor a quien quiere, y aun a quien mejor se dispone»²¹. Teresa dedica parte del capítulo 25 de su autobiografía espiritual a señalar, en un juego de oposiciones, la diferencia de los efectos producidos por Dios y por el demonio. El primero cumple con las cosas preanunciadas (profecía), enternece, da luz y aquieta, al tiempo que quita la sequedad y alboroto del alma. El segundo, en cambio, deja gran sequedad e inquietud en el alma, quedando alborotada²². Incluso, la monja carmelita cuenta circunstancialmente con el apoyo del mejor de los maestros para identificar los efectos diabólicos: «he sido luego avisada del Señor cómo

¹⁷ CAMPAGNE, Fabián Alejandro – ‘*Va-t'en, saint Pierre d'enfer*’. Ob. cit., nota 77 p. 107.

¹⁸ CAMPAGNE, Fabián Alejandro – *Profecías escandinavas, visiones toscanas: usos curiosos del discernimiento de espíritus en la praxis místico-visionaria de Brígida de Suecia y Catalina de Siena*. «Medievalia», 45, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.

¹⁹ SLUHOVSKY, Moshe – *Believe Not Every Spirit. Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism*. Chicago: The University of Chicago Press, 2007, p. 181.

²⁰ FRANCISCO DE OSUNA, *Tercer abecedario espiritual*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005, VII. 6, p. 231-232.

²¹ TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*. Ob. cit., 39. 10, p. 180. El destacado es nuestro.

²² TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*. Ob. cit., 25. 2-14, p. 111-114. Con tono defensivo aclara allí que «esto me ha acacido no más de dos o tres veces». Véase también TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*. Ob. cit., 15. 10, p. 75. Donde señala que Dios deja quietud de la voluntad y es Él, a diferencia de la cita anterior, quien nos da sequedad, al tiempo que agrega sobre el demonio que «deja inquietud y poca humildad, y poco aparejo para los efectos que hace el de Dios; no deja luz en el entendimiento ni firmeza en la verdad»; véase también TERESA DE JESÚS – *Cuentas de Conciencia*. Ob. cit., 1. 36, p. 455.

era demonio»²³. Como aclara más adelante en el mismo libro, todo esto permite poner en evidencia la debilidad del Maligno, ya que «por los efectos se conoce no tiene fuerza aquí el demonio»; la falaz representación de la Humanidad de Cristo forjada por el Ángel Caído para engañarla parece destinada al fracaso debido a que produce alboroto e inquietud, por lo que no puede hacer daño a quien tenga experiencia inmediata de lo sobrenatural²⁴. De igual modo, sus negativos efectos - así como los positivos de Dios - permiten diferenciar entre la falsa humildad de la verdadera, elemento clave para la distinción de los espíritus. En el código de Valladolid de *Camino de Perfección* (1569) se detiene a realizar la siguiente aclaración:

la humildad no inquieta ni desasosiega, ni alborota el alma, por grande que sea, sino viene con paz, y regalo y sosiego. Aunque uno de verse ruin entienda claramente merece estar en el infierno y se aflige y le parece con justicia todos le havian de aborrecer y que no osa casi pedir misericordia; si es buena humildad, esta pena viene con una suavidad en sí y contento, que no querriamos vernos sin ella. No alborota ni aprieta el alma, antes la dilata y hace hábil para servir más a Dios. Estotra pena todo lo turba, todo lo alborota, toda el alma revuelve, es muy penosa. Creo pretende el demonio que pensemos tenemos humildad y-si pudiese-a vueltas que desconfiásemos de Dios²⁵.

En suma, el discernimiento le permite arrojar luz sobre el endeble Enemigo frente a la contemplación, para sí misma y para los demás. A su vez, aparece la experiencia personal de lo divino como un elemento generador de saber-poder infundido contra los ardidés del diablo que, a la vez que lo minimizan, la ubican discursivamente en un lugar lejano del engaño y la posesión que otros

²³ TERESA DE JESÚS - *Libro de la Vida*. Ob. cit., 25, 10, p. 113. Véase también TERESA DE JESÚS - *Libro de la Vida*. Ob. cit., 36, 9, p. 163: «[el Señor] me dio un poco de luz para ver que era demonio y para que pudiese entender la verdad y que todo era quererme espantar con mentiras». Sobre los efectos como muestra de la presencia divina TERESA DE JESÚS - *Libro de la Vida*. Ob. cit., 32, 12, p. 145.

²⁴ TERESA DE JESÚS - *Libro de la Vida*. Ob. cit., 28, 10, pp. 125-126. Sobre la demonología teresiana consúltense WEBER, Alison - *Saint Teresa, Demonologist*. In CRUZ Anne J. and PERRY, Mary Elizabeth (eds.) - *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992, p. 171-195; ZAMORA CALVO, María Jesús - *Misticismo y demonología: Teresa de Jesús*. «Alpha», nº 31 (diciembre 2010), p. 147-161; y MACÍAS, Facundo Sebastián - *El discurso demonológico en Teresa de Ávila: la construcción del endeble demonio frente a la contemplación*. «Tiempos modernos. Revista electrónica de Historia Moderna», vol. 8, nº 29, 2014. <Disponible en <http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/view/361/420>> [consulta realizada el 02/01/2015].

²⁵ TERESA DE JESÚS - *Camino de Perfección*. Ob. cit., Valladolid (V) 39, 3, p. 320. En el código del Escorial (1562-1566), E 67, 5, p. 320, aparece de forma más simple: «si viene con alboroto y inquietud y apretamiento del alma y no poder sosegar el pensamiento, creed que es tentación y no os tengáis por humildes, que no viene de ahí». Véase también TERESA DE JESÚS - *Libro de la Vida*, 30, 9, p. 133.

pretendían, o podrían pretender, atribuirle.

Es por los efectos, también, como reconocemos el beso del Esposo en sus *Meditaciones sobre los Cantares* (1566-1567). Aquellos incluyen menospreciar las cosas del mundo, estimarlas en poco, no querer sus bienes al entender su vanidad y querer estar con gente de oración. Mismos efectos nos revelaran la veracidad de nuestro acceso a la oración de quietud, a lo que suma la comunicación de grandes verdades y el fortalecimiento en las virtudes²⁶. En sus *Moradas del Castillo Interior* (1577), apuntando cómo Dios comienza a elevar el alma a través de una herida sabrosa, distingue las sensaciones disímiles que generan el numen celeste y el Maligno: «jamás el demonio debe dar pena sabrosa como ésta; podrá él dar el sabor y deleite que parezca espiritual; mas juntar pena, y tanta, con quietud y gusto del alma, no es de su facultad; que todos sus poderes están por las adefueras, y sus penas, cuando él las da, no son -a mi parecer - jamás sabrosas ni con paz, sino inquietas y con guerra»²⁷. Asimismo, genera las ganas de padecer por la divinidad y no deja dudas que no es antojo de nuestro natural. Tal era la capacidad de Teresa para distinguir los espíritus, que en su pluma llega a hacer gala de uno de los antiguos sentidos que se le atribuyó al término: percibir el invisible mundo metafísico de ángeles y demonios²⁸.

Respecto al foco sobre los efectos en la interpretación de sus visiones, Colin Thompson ha sugerido que serían las condiciones de género femenino y de género literario (narración de su vida espiritual - solo analiza su *Vida* -), las que la llevarían a un discernimiento basado en los efectos, en comparación a la interpretación que realizaría, desde su género masculino y literario (formato de tratado místico), Juan de la Cruz. El fraile carmelita, a diferencia de su compañera de orden, partiría de un principio teológico aristotélico-tomista: todo medio debe ser proporcional a su fin. La distancia ontológica existente entre Creador y creatura volvían inviable que la mente lograra llegar a la unión a través del trabajo de nuestra propia imaginación. Solo la oscuridad de la fe podría lograrlo. Por ello sostendría que no hay que confiar en ninguna visión, ya que pertenecen al mundo de las creaturas. No necesitaríamos, entonces, preocuparnos por sus efectos (si son de la divinidad serán siempre buenos), ni esforzarnos en discernir su validez²⁹. Podemos dudar del peso aristotélico

²⁶ TERESA DE JESÚS – *Meditaciones sobre los Cantares*. Ob. cit., 3. 2, pp. 344-345 y 4. 3, p. 349.

²⁷ TERESA DE JESÚS – *Moradas del Castillo Interior*. Ob. cit., VI. 2. 6, p. 409. Nótese que señala que los poderes diabólicos se hallan por las “adefueras”, ubicando sus operaciones fuera de su cuerpo y, de este modo, eliminando la posibilidad de la posesión demoníaca. Sobre los criterios para juzgar las hablas al alma y entender las visiones intelectuales e imaginarias véase también TERESA DE JESÚS – *Moradas del Castillo Interior*. Ob. cit., VI. 3 y 8-9, p. 409-413 y 426-433.

²⁸ CAMPAGNE, Fabián Alejandro – ‘*Va-t'en, saint Pierre d'enfer*’. Ob. cit., nota 20 p. 92-93.

²⁹ THOMPSON, Colin – *Dangerous Visions: The Experience of Teresa of Avila and the Teaching of John of the Cross*. In COPELAND, Clare y MACHIELSEN, Jan (eds.) – *Angels of Light? Sanctity and Discernment*

que Thompson le otorga a la obra sanjuanista en detrimento de la negatividad pseudodionisiaca. Pero de todos modos, no es inexacto que la coexistencia catafática y apofática en la oración teresiana encuentre un claro contraste en el abrumador peso negativo propuesto por el fraile. La diferencia de género que explica en parte esta distancia en sus pensamientos, halla sustento también en que desde la Edad Media las visiones podían constituir, para las mujeres, un elemento central de autorización y legitimación de sus liderazgos y experiencias espirituales³⁰.

Sin embargo, debemos notar que la atribución de sentido a sus vivencias extraordinarias a partir de los efectos no es algo exclusivo del *corpus* literario de una mujer como Teresa. Por ejemplo, en el texto redactado por un hombre, Atanasio de Alejandría, en un género literario que también buscaba relatar la vida santa de otro hombre, la *Vita Antonii*, no solo podemos hallar antecedentes remotos de la práctica del autodiscernimiento y su concepción como un don divino, sino además un fundamento interpretativo basado en los efectos experimentados³¹. Según Atanasio, Antonio establece que una visión santa no es turbulenta, no posee alaridos ni se escuchan voces, llega tranquila y suave, con alegría y gozo, al tiempo que los pensamientos del alma permanecen calmos³².

of Spirits in Early Modern Period. Leiden: Brill, 2013, p. 53-73; Véase también BALLTONDRE, Mónica – *Éxtasis y visiones. La experiencia contemplativa de Teresa de Ávila*. Barcelona: Erasmus Ediciones, 2012, p. 135-136; POUTRIN, Isabelle – *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*. Madrid: Casa de Velázquez, 1995, p. 109-113, destaca la aplicación del autodiscernimiento a partir de los efectos interiores de los favores divinos, y nota que Teresa, con su ejemplo, alentó a otras a seguir este camino (p. 112).

³⁰ KECK, David – *Angels and Angelology in the Middle Ages*. New York: Oxford University Press, 1998, p. 187-191; FRAETERS, Veerle – *Visio/Vision*. In HOLLYWOOD, Amy y BECKMAN, Patricia (eds.) – *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 182-187; CAMPAGNE, Fabián Alejandro – *Profecías escandinavas, visiones toscanas*. Ob. cit.

³¹ Sobre el discernimiento como don divino: «Therefore much prayer and asceticism is needed so that one who receives through the Spirit the gift of discrimination of spirits might be able to recognize their traits». ATHANASIAS – *The Life of Antony and The Letter to Marcellinus*. Translation and introduction by GREGG, Robert C. New Jersey: Paulist Press, 22, p. 47. Atanasio también señala la sabiduría divinamente otorgada de Antonio, quien carecería de instrucción formal. Véase ATHANASIAS – *The Life of Antony and The Letter to Marcellinus*. Ob. cit., 72-80, p. 83-89. Mary Frohlich sostiene que uno de los motivos principales de Atanasio era presentar esa autoridad carismática subordinada a la autoridad jurídica de los obispos. FROHLICH, Mary – “*Authority*”. In HOLLYWOOD, Amy y BECKMAN, Patricia (eds.) – *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*. Ob. cit., p. 309-310. Véase también CAMPAGNE, Fabián Alejandro – “*No dudes de que el espíritu de Dios está contigo*”. Ob. cit., p. 8, en donde señala que Atanasio no logra resolver con éxito la contradicción entre ese intento por mostrar un abad sumiso a la autoridad episcopal y uno que actúa con autonomía respecto a ella: «La sabiduría divina se presenta siempre como un circuito cerrado de autolegitimación: solo quien posea el carisma podía verificar su autenticidad».

³² «A vision of the holy ones is not subject to disturbance, for he will not wrangle or cry aloud, nor will any one hear his voice. But it comes with such tranquility and gentleness that immediately joy and delight and courage enter the soul, for the Lord who is our joy, the power of God the Father, accompanies them. And the thoughts of the soul remain untroubled and clam so that, shining brightly, it sees those who appear by its own light». ATHANASIAS – *The Life of Antony and The Letter to Marcellinus*. Ob. cit., 35, p. 58. El destacado en el original.

En cambio, las malas apariciones son preocupantes, con ruidos y gritos, llegan con un inmediato terror al alma, confusión y desorden en los pensamientos, abatimiento y enemistad hacia los ascéticos, indiferencia, dolor, recuerdo de los parientes, miedo a la muerte, y finalmente hay allí un ansia de mal, desprecio de la virtud e inestabilidad de carácter³³. Puede una visión buena producir también temor, pero este es inmediatamente removido por una alegría inefable, una confianza y fuerzas renovadas, junto a la calma del pensamiento y los disfrutes mencionados³⁴. Así, los criterios de autodiscernimiento expuestos por el eremita ponen en primer plano las sensaciones subjetivas atravesadas por el asceta. En suma, lo que este relato nos muestra es la disponibilidad de un invaluable modelo literario que forma parte de los esquemas de percepción monásticos. Haya o no leído este clásico de la literatura hagiográfica de primera mano, es poco probable que Teresa no tuviera conocimiento del mismo.

Por otro lado, en el caso de Teresa la centralidad de los efectos no se reduce, como ha quedado demostrado, al modelo literario del relato espiritual autobiográfico - ya de por sí cargado de sucesos extraordinarios -, pudiéndose encontrar referencias explícitas en sus otros escritos. En suma, además de la condición de género, el *habitus* monástico se erige también como un factor indispensable para abordar los elementos culturales que se encontraban al alcance de Teresa al momento de elaborar su propia representación y puesta en práctica del antiquísimo *charisma* paulino.

Lo expuesto hasta el momento nos ha permitido ver que, en cuanto mística, ella entendía y practicaba el discernimiento de espíritus como un don divino. No obstante, como veremos a continuación, ella también adopta y hace coexistir, junto a la gracia infusa, el discernimiento como mecanismo de control institucional dentro de la reforma descalza. La mística, pues, convive con la reformadora.

II. Discernimiento institucional

El escenario político y religioso en el cual Teresa se movía no era, sin embargo, el más propicio para quienes practicaban la oración mental. Tales

³³ «The assault and appearance of the evil ones, on the other hand, is something troubling, with crashing and noise and shouting – the sort of disturbance one might expect from tough youths and robbers. From this come immediately terror of soul, confusion and disorder of thoughts, dejection, enmity toward ascetics, listlessness, grief, memory of relatives, and fear of death; and finally there is craving for evil, contempt for virtue, and instability of character». ATHANASIUS – The Life of Antony and The Letter to Marcellinus. Ob. cit., 36, p. 58.

³⁴ «When, therefore, you are frightened on seeing someone, if the fear is instantly removed, and its place is taken by unspeakable joy and cheerfulness and confidence and renewed strength, and calmness of thought, and by the other things I mentioned before, both bravery and love of God, be of good courage and say your prayer. For the joy and the stability of the soul attest to the holiness of the one who is in your presence». ATHANASIUS – The Life of Antony and The Letter to Marcellinus. Ob. cit., 36, pp. 58-59.

intentos de legitimación se producían en el corazón de la denominada edad de oro del discernimiento de espíritus (1401-1738), cuyo paradigma interpretativo predominante fue la síntesis desarrollada a comienzos del siglo XV por Jean Gerson, en el texto que da inicio al período, *De distinctione verarum visionum a falsis* (1401), y en sus posteriores *De probatione spirituum* (1415) y *De examinatione doctrinarum* (1423)³⁵. A diferencia de la fisiología espiritual desarrollada durante el siglo XIII, cuya distinción de espíritus se centraba analíticamente en las profundidades interiores e inobservables de la morada ocupada por los agentes metafísicos que poseían el cuerpo - el agente divino el corazón; el agente diabólico las entrañas -, volviéndola por ello poco práctica frente a las posesiones divinas y diabólicas que se manifestaban exteriormente de modos similares, este nuevo esquema de corte disciplinario pondría el acento en aspectos morales y psicológicos objetivamente observables (carácter, estilo de vida, sexo, edad, salud, riqueza y posición social). El fundamento bíblico que sostenía dicha aproximación, citado explícitamente por Gerson, se encuentra en el pasaje neotestamentario del libro de *Mateo* 7: 16-20 (en el cual Jesús advertiría que a los falsos profetas, al igual que los árboles, se los conoce por sus frutos) - idea también expresada en *Lucas* 6: 43. Alimentada por objeciones, cuidadosas consideraciones y dudas propias del procedimiento inquisitorial, la *probatione spirituum* fue concebida como una ciencia humana basada en la sospecha, con un carácter probabilístico y conjetural, en la cual la autoridad eclesiástico-institucional tenía un rol preponderante sobre el antiguo *charisma* - que se buscaba regular -, anulando el autodiscernimiento como medio de legitimación³⁶. Serían, pues, los hombres de estudio quienes

³⁵ La fecha que da cierre a esta edad de oro (1738) remite al texto de Próspero Lambertini (quien reinó como Sumo Pontífice entre 1740 y 1758 bajo el nombre de Benedicto XIV) De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione, cuyo esquema interpretativo -dominante aún en la Iglesia contemporánea-, distinguía entre la fe humana, la cual podía o no creer en las revelaciones privadas aprobadas por la oficialidad eclesiástica, y la fe católica, la cual se mantenía incólume, haciendo del juicio teológico solamente un permiso para creer o una licencia para dudar. El resultado era la relativización de la supuesta infalibilidad conjetural gersoniana. Al respecto CAMPAGNE, Fabián Alejandro - *Profetas de ninguna tierra*. Ob. cit. El debate sobre la adhesión debida a las revelaciones privadas y su pertinencia para proveer principios a la teología cristiana, encuentra su continuidad dentro del campo teológico hasta en el corazón mismo del siglo XX, como podemos observar en la favorable postura sostenida por RAHNER, Karl - *Visions and Prophecies*. Trads. HENKEY, Charles, y STRACHAN, Richard. Freiburg: Herder, 1966 (1963), p. 7-30, quien critica el modelo lambertiano; y en la más desfavorable, y que sigue el paradigma establecido por Benedicto XIV, mantenida por el dominico Yves Congar, tal cual nos muestra BERCEVILLE, Gilles - *Comment croire aux 'révélations privées'? Nature de la foi et de la théologie selon Y. Congar*. «Révue Théologique», 5: 2 (2006), p. 141-159.

³⁶ Este enfoque se observa con nitidez en la prescripción de los seis principios inquisitivos que Gerson expresa en su *De probatione spirituum*: «Sed quoniam infinita est quidem hujusmodi signorum confusio, coarctemus ad pauciora & dicamus sub hoc metro. Tu quis, quid, quare, cui, qualiter, undè require. Quis est cui fiat revelatio. Quid ipsa continet & loquitur. Quare fieri dicitur. Cui pro consilio detegitur. Qualiter vivere & unde vivere reperitur». Joannis GERSONII, *De probatione spirituum*. In JEAN GERSON - *Opera omnia. Operâ & studio M. Lud. ELLIES du PIN*, tomus primus, 1728, col. 39, el destacado en el original. Los principios prescriptos por Gerson en esta cita son, de hecho, antecedidos por la mención directa de aquel pasaje bíblico. Sobre los

decidirían acerca de la validez de las visiones, con el objetivo de controlarlas y contenerlas, a partir de una maquinaria diseñada más para producir condenas que reivindicaciones³⁷. Dos causas habrían sido los grandes detonantes para esta nueva resignificación teológica de la *discretio spirituum*: por un lado, la crisis de autoridad religiosa desatada por el Gran Cisma de Occidente (1378-1417), el cual habría llevado a intelectuales tales como Pierre d'Ailly (*De falsis prophetis*, c. 1380), Henrich von Langenstein (*De discretione spirituum*, c. 1383) y el mismo Jean Gerson, a identificar la cátedra universitaria como el último bastión de la ortodoxia doctrinal; por otro lado, el nuevo desafío al monopolio hermenéutico eclesiástico como consecuencia de la invasión místico-visionario, especialmente femenina, de los siglos finales del Medioevo³⁸. De hecho, desde entonces, el discernimiento de espíritus se habría convertido en un discurso acerca del acceso de las mujeres al orden divino, de sus capacidades espirituales, humildad y moderación, prisionero de aquella remota carga negativa que se le atribuía a la figura de la mujer y que contribuiría a la creciente desconfianza hacia la espiritualidad femenina³⁹.

El siglo XVI castellano no estaba exenta de la desconfianza hacia el carácter de las posesiones femeninas. Y junto a esta suspicacia, también hacen su aparición los elementos puestos a rodar en el orbe cristiano por el esquema

similares síntomas externos y la fisiología de la posesión espiritual véase CACIOLA, Nancy – *Discerning Spirits*. Ob. cit., p. 31-78 y 176-222, respectivamente. Sobre las características del paradigma gersoniano véase CAMPAGNE, Fabián Alejandro – ‘*Va-t'en, saint Pierre d'enfer*’. Ob. cit., p. 97-101 y 119-121; CLARK, Stuart – *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 223-228; Idem – *Afterword: Angels of Light and Images of Sanctity*. In COPELAND, Clare y MACHIELSEN, Jan (eds.) – *Angels of Light? Sanctity and Discernment of Spirits in Early Modern Period*. Ob. cit., p. 285; ELLIOTT, Dyan – *Proving Woman: Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 2004, p. 250-296; SLUHOVSKY, Moshe – *Believe Not Every Spirit*, Ob. cit., p. 169-205, quien señala que la cristalización de este esquema se da efectivamente en la Europa moderna; también sobre la modernidad RENOUX, Christian – *Discerner la sainteté des mystiques quelques exemples italiens de l'âge baroque*. «Rives nord-méditerranéennes». <Disponible en <http://rives.revues.org/document154.html>> [consulta realizada el 17/02/2015].

³⁷ ELLIOTT, Dyan – *Proving Woman*. Ob. cit., p. 275-276 y 285. Vale destacar que en su *De examinatione doctrinarum*, Gerson estableció una jerarquía de discretiores en la cual el *charisma* paulino es ubicado en último lugar, antecedido en la cúspide por el concilio, luego por el papa, los preladados en sus respectivas jurisdicciones, los teólogos o doctores y, por último, las personas bien instruidas en las Sagradas Escrituras. Los poseedores de aquel don debían, además, someterse al juicio de los miembros de aquella pirámide. JEAN GERSON – *De examinatione doctrinarum*. Ob. cit., cols. 7-12.

³⁸ CAMPAGNE, Fabián Alejandro – ‘*Va-t'en, saint Pierre d'enfer*’. Ob. cit., p. 94-97; ELLIOTT, Dyan – *Proving Woman*. Ob. cit., p. 267-268; VAUCHEZ, André – *Les théologiens face aux prophéties à l'époque des papes d'Avignon et du Grand Schisme*. «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge», 102: 2 (1990), pp. 577-588; CACIOLA, Nancy – *Discerning Spirits*. Ob. cit., p. 274-319.

³⁹ SLUHOVSKY, Moshe – *Believe Not Every Spirit*. Ob. cit., p. 178-179; CACIOLA, Nancy – *Discerning Spirits*. Ob. cit., p. 298; ELLIOTT, Dyan – *Proving Woman*. Ob. cit., p. 266-279. Para una perspectiva que invierte estos criterios, desenfatiando la veta de género del discurso gersoniano para resaltar la preocupación del académico en los estándares laxos del juicio y la incompetencia del clero, véase FRAIOLI, Deborah – *Gerson Judging Women of Spirit: from Female Mystics to Joan of Arc*. In ASTELL, Ann W. y WHEELER, Bonnie – *Joan of Arc and Spirituality*. Houndmills: Palgrave, 2003, p. 147-165.

gersoniano. Fray Martín de Castañega, por ejemplo, advierte que las mujeres son más atormentadas en estos tiempos por el demonio a causa de sus características físicas y morales⁴⁰. Existía, aclara el franciscano, la posibilidad de que alguna causa natural pueda afectarlas, aunque muchas veces ellas fingien estar endemoniadas. Los criterios puestos en juego por el franciscano para evaluar esa condenable conducta son externos y basados en cuestiones morales: «esto se puede ver y conocer en su gesto, si lo tienen bueno y sano, y en los tiempos e intervalos claros y alegres que tienen, cuando se descuidan y se apartan de aquella imaginación y pensamiento, o cuando les hablan de aquello que tienen en su corazón»⁴¹.

Promediando el siglo, la clericalización del don sobrenatural se hace presente en el dominico Melchor Cano, quien en su *Censura a Carranza* (1559), manifiesta su rechazo de dar «la ciencia de los Sacerdotes jueces y Prelados de la iglesia a las mugeres y hombres populares», ciencia en la que se encuentra «la discreción del mal y del bien»⁴². Asimismo, el dominico destaca falacia de las actitudes alumbradas, quienes habrían arropado la pretensión de consultar directamente a Dios y hallar respuesta a través de la iluminación inmediata del Espíritu Santo. Esto le preocupa sobremanera ya que excluyen «el magisterio de los hombres doctos e prudentes» y se persuaden de que no es a los teólogos a quienes hay que consultar, «sino los barones espirituales, que ellos dicen, que por experiencia e gusto saben las cosas diuinas e humanas»⁴³. Es, pues, en el cuerpo entrenado de doctores universitarios en donde debía radicar el consejo, y no en aquellas personas que clamaban recibir luminarias celestiales: «Ca si alguno porfiase que el hombre a de consultar al espíritu sancto por si mesmo, sin auer necesidad de acudir al magisterio de la iglesia, e a los Doctores, que dios por ella nos tiene dados, este tal seria herege»⁴⁴.

⁴⁰ «más son atormentadas en estos tiempos las mujeres, porque son pusilánimes y de corazón más flaco, y de celebró más húmido; de compleción más astrosa; a las pasiones de ira y furia más sujetas; para sufrir tentaciones más flacas; para moverse a cada viento más ligeras; y donde el demonio halla estos accidentes y aparejos, la puerta le parece que tiene abierta». CASTAÑEGA, Fray Martín de – *Tratado de las Supersticiones y Hechizerías*. Edición moderna con estudio preliminar y notas por CAMPAGNE, Fabián. *Colección de libros raros, curiosos y olvidados*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, p. 194.

⁴¹ CASTAÑEGA, Fray Martín de – *Tratado de las Supersticiones y Hechizerías*, Ob. cit., p. 192. Sobre la enfermedad, p. 193.

⁴² MELCHOR CANO – *Censura de los Maestros Fr. Melchor Cano y Fr. Domingo de Cuevas sobre los Comentarios y otros escritos de D. Fr. Bartolomé de Carranza*. In CABALLERO, Fermín – *Vida del Illsm. Melchor Cano*. Madrid, 1871, p. 536.

⁴³ MELCHOR CANO – *Censura de los Maestros Fr. Melchor Cano y Fr. Domingo de Cuevas sobre los Comentarios y otros escritos de D. Fr. Bartolomé de Carranza*. Ob. cit., p. 557.

⁴⁴ Ibid. Sobre Melchor Cano y la contemplación consúltese WEBER, Alison – *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*. Princeton: Princeton University Press, 1990, p. 29-32; CARRERA, Elena – *Teresa of Avila's Autobiography: Authority, Power and the Self in Mid-Sixteenth-Century Spain*. Oxford: Legenda, 2005. p. 79-83 y p. 124, en donde advierte similares críticas de Cano hacia los jesuitas en su *Censura* y parecer que dio contra el Instituto de los Jesuitas (1552-1556); SLUHOVSKY, Moshe – *Believe Not Every*

A pesar de aquellos intentos regulatorios, Teresa no renunció a la praxis del discernimiento. En definitiva, éste era mucho más que una empresa puramente teológica y hermenéutica: también era una práctica social⁴⁵. Y en cuanto tal fue ejecutada por varias visionarias, incluida ella. Ahora bien, lo interesante del caso teresiano es que, en sintonía con el momento histórico social en el que escribe, en el cual quedaba fuera del horizonte de posibles el concebir una práctica basada exclusivamente en la autoevaluación como lo habrían hecho algunas de las más reconocidas místicas tardo medievales, conviven en ella las exclamaciones y enseñanzas del autoexamen junto a los preceptos del discernimiento institucionalizado⁴⁶. Pero lo disruptivo es que en el caso particular de la reforma carmelita, el control interno de la descalces femenina debía ser vehiculizado en gran parte, no por el clero masculino, sino por las prioras. En el proyecto teresiano ellas eran el primer agente institucional que interpretaba las experiencias de sus subordinadas⁴⁷. Ello aparece con claridad, como ha advertido Alison Weber, en las *Constituciones*: «Den todas las hermanas a la priora cada mes una vez cuenta de la manera que se han aprovechado en la oración y cómo las lleva nuestro Señor, que Su Majestad le dará luz para que, si no van bien, las guíe»⁴⁸. En una carta dirigida a la priora de Sevilla, María de San José, le advierte que cuando alguna monja tenga problemas de «escrúpulo, díganlo a vuestra reverencia, que yo la tengo por tal que si la dan crédito Dios le dará luz para guiarlas»⁴⁹. Si bien el pasaje anterior de la carta sugiere la autoridad de Jerónimo Gracián como instancia máxima de evaluación, la cita en cuestión se nos presenta como una exhortación a la priora del convento andaluz para

Spirit, Ob. cit., p. 108-110.

⁴⁵ SLUHOVSKY, Moshe – *Believe Not Every Spirit*. Ob. cit., p. 208.

⁴⁶ Entre las místicas tardo medievales que explotaron el autodiscernimiento como medio de legitimación destacan Hildegard von Bingen, Elizabeth von Schönau, Brígida de Suecia y Catalina de Siena. Al respecto véase CAMPAGNE, Fabián Alejandro – ‘*Va-t'en, saint Pierre d'enfer*’. Ob. cit., p. 100-101; CAMPAGNE, Fabián Alejandro – ‘*No dudes de que el espíritu de Dios está contigo*’. Ob. cit.; consúltese también ELLIOTT, Dyan – *Proving Woman*. Ob. cit., p. 254-256. Como sugiere POUTRIN, Isabelle – *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*. Ob. cit., p. 95, con la limitación de esta facultad se reduciría también la posibilidad de adquirir un rol profético y reformador en el seno de la Iglesia, así como el acceso a la cúspide del gobierno eclesiástico. Los problemas atravesados por Teresa en su reforma lo confirmarían.

⁴⁷ De allí que se preocupara de la cualidad de las mismas. Como advertía en TERESA DE JESÚS – *Visita de Descalzas*. Ob. cit., 7, p. 648: «muchas serán muy santas, y no para perladas». Este mismo mensaje le repite a Jerónimo Gracián cuando habla sobre el conflicto surgido en el convento de Malagón en su epístola fechada el 12 de diciembre de 1579, en TERESA DE JESÚS – *Epistolario*. Ob. cit., 297, 6 y 8, pp. 974-975: «no se ha de fiar tanto de gente moza, por santos que sean, ni nada; porque como no tienen experiencia, con buena intención harán gran estrago» y luego afirma «Terrible cosa es el daño que puede hacer en estas casas una perlada».

⁴⁸ TERESA DE JESÚS – *Constituciones*. Ob. cit., 9, 8, p. 641. Véase WEBER, Alison – *Spiritual Administration: Gender and Discernment in the Carmelite Reform*. «*The Sixteenth Century Journal*», vol. 31, No. 1, Special Edition: *Gender in Early Modern Europe*, (2000), p. 128-129.

⁴⁹ Carta a la M. María de San José, 28 de marzo de 1578, TERESA DE JESÚS – *Epistolario*. Ob. cit., 224, 7, p. 901.

que ejerza el dispositivo teológico del discernimiento divinamente infundido en su faceta de control institucional. En efecto, el pasaje termina estableciendo un paralelo entre el curso de acción sugerido con el rol de *discretor spirituum* que la misma Teresa llevó adelante con otra monja: «Si yo hubiera hecho caso de cosas de [Isabel de] San Jerónimo, nunca acabara; y con parecerme algunas ciertas, aun me lo callava»⁵⁰. El rol central de las prioras aparece nuevamente manifestado al comienzo del cuarto capítulo de su *Libro de las Fundaciones*. Allí advierte que le ha parecido preciso «dar algunos avisos, para que las prioras se sepan entender y lleven las súbditas con más aprovechamiento de sus almas, aunque no con tanto gusto suyo»⁵¹.

A la monja abulense le preocupaban mucho los posibles engaños. Entre ellos, llama la atención acerca de los exponentes de una aparente iluminación, ya que, como señala, estas «santas en su parecer, me han hecho más temor que cuantas pecadoras he visto, después que las trataba, y suplicar al Señor nos dé luz»⁵². Teresa indudablemente temía el gran recelo que generaban las falsas santas extramuros entre el colectivo teologal - receloso de posibles casos de alumbradismo - y el peligro de que éste se trasladara dentro del convento en una reforma que no carecía de detractores. Por ello reafirma inmediatamente a las paredes del claustro como una barrera defensiva frente al agente preternatural que despertaba los mayores miedos de los directores espirituales: «alabadle, hijas, mucho que os trajo a monesterio adonde por mucho que haga el demonio, no puede tanto engañar como a los que en sus casas están» ya que en el convento «no han de hacer lo que quieren, sino lo que les mandan»⁵³. El control institucional es resaltado así como un elemento central de la convivencia de las descalzas, buscando evitar la sospecha y la intromisión. Esta inquietud se hace presente en sus *Moradas*. Por ello, cuando denomina «fingidos arrobamientos» a la mala interpretación de los efectos sentidos, aclara rápidamente que «No digo fingidos porque quien los tiene quiere engañar, sino porque ella lo está»⁵⁴. Cambia de esta manera el eje de la desconfianza: un supuesto arrobamiento evaluado erróneamente no sería producto de la mala intención de una embaucadora, sino de un engaño propio y sin segundos propósitos, el cual no le permitiría distinguir correctamente su propio estado espiritual. No obstante, no se privó

⁵⁰ TERESA DE JESÚS – *Epistolario*. Ob. cit.

⁵¹ TERESA DE JESÚS – *Libro de las Fundaciones*. Ob. cit., 4. 1, p. 525.

⁵² TERESA DE JESÚS – *Libro de las Fundaciones*. Ob. cit., 2. 29, pp. 342-343.

⁵³ TERESA DE JESÚS – *Libro de las Fundaciones*. Ob. cit., 2. 30, p. 343. El párrafo termina diciendo lo siguiente: «Dejemos algunas personas a quien muchos años nuestro Señor ha dado luz, que éstas procuran tener quien las entienda y a quien se sujetar, y la gran humildad trae poca confianza de sí, aunque más letrados sean». La consecuencia lógica de tal argumentación es que en cuanto la penitente busque un confesor al cual sujetarse, menor es la desconfianza que debe levantarse sobre ella.

⁵⁴ TERESA DE JESÚS – *Moradas del Castillo Interior*. Ob. cit., VI. 4. 18, p. 417.

de señalar con tono admonitorio que quien atraviesa por ellos «queda infamada de manera, que con razón no se cree después a quien el Señor la hiciere»⁵⁵. Las monjas, pues, debían cuidar de sí mismas y del resto de la orden. No obstante todo lo dicho, las visitas de los clérigos eran imposibles de evitar. Por ello dirá a los visitantes en su *Visita de Descalzas* (1576) que «es bien quitar las ocasiones y no se fiar de la santidad que viere-por mucha que sea-porque no se sabe lo por venir»⁵⁶. Teresa tampoco quiere que aquellos agentes institucionales divulguen acriticamente lo que sucede dentro de los muros, ya que puede volver la lupa hacia los monasterios con sus concomitantes problemas.

Podemos advertir, a partir de un pasaje de su *Libro de las Fundaciones*, que Teresa también evaluaba el origen interno de los devotos a partir de los comportamientos por ellos exteriorizados, presupuesto básico del paradigma de Gerson. Versando sobre las palabras proféticas dichas por una monja a su confesor, Teresa recomienda «que se esperase aquellas profecías si eran verdad y preguntase otros efectos y se informase de la vida de aquella persona»⁵⁷. El estilo de vida se volvía así una vara para medir la veracidad del verbo femenino. Podemos ver un ejemplo de esa preocupación por la conducta en la lectura que realiza acerca de Beatriz de la Encarnación, monja de Valladolid. Destaca allí su obediencia, caridad, el tratar todas las cosas interiores con la priora, paciencia ante la enfermedad, gran humildad, que sea trabajadora y no buscaba faltas en nadie⁵⁸.

En el horizonte de causalidades cristiano, la enfermedad física era ya desde el Medioevo un dispositivo heurístico alternativo clave con el cual interpretar los comportamientos visionarios y extáticos de otras personas. De hecho, autores de la talla de Tomás de Aquino y Guillermo de Auvernia creían posible que una causa de origen natural induzca efectos tales que simularan aquellos del raptó, ofreciendo explicaciones de carácter naturalista para algunas experiencias a primera vista extra sensoriales⁵⁹. Esta creciente patologización y naturalización de la espiritualidad femenina se mantendrá como una tendencia estable y en creciente sistematización hasta bien entrada la Edad Moderna⁶⁰. Entonces, a tono con la concepción médica en uso y a su alcance, la monja abulense también se sirvió de ese enfoque explicativo presupuesto en el esquema gersoniano.

⁵⁵ TERESA DE JESÚS – *Moradas del Castillo Interior*. Ob. cit.

⁵⁶ TERESA DE JESÚS – *Visita de Descalzas*. Ob. cit., 15, p. 650.

⁵⁷ TERESA DE JESÚS – *Libro de las Fundaciones*. Ob. cit., 8. 7, p. 539. El destacado es nuestro.

⁵⁸ *Ibid.*, 12. pp. 547-549.

⁵⁹ ELLIOTT, Dyan – *Proving Woman*. Ob. cit., p. 209-211; CACIOLA, Nancy – *Discerning Spirits*. Ob. cit., p. 148-151.

⁶⁰ CACIOLA, N. y SLUHOVSKY, Moshe – *Spiritual Physiologies: The Discernment of Spirits in Medieval and Early Modern Europe*. «Preternature. Critical and Historical Studies on the Preternatural», 1: 1, p. 25-26 y 35.

Señala, por ejemplo, el peligro de confusión que podía producir una mala disposición corporal: «somos tan miserables, que participa esta encarceladita de esta pobre alma de las miserias de el cuerpo, y las mudanzas de los tiempos y las vueltas de los humores muchas veces hacen que, sin culpa suya, no pueda hacer lo que quiere, sino que padezca de todas maneras»⁶¹.

Dentro del espectro de causalidades naturales, no es posible pasar por alto a la melancolía. Ésta era entendida como una enfermedad de orden psicofisiológico capaz de afectar la imaginación de los humanos por medio de un desbalance humoral. Teresa comprendía este problema y por eso se ocupó de situarlo como un origen posible de los ímpetus experimentados por las monjas⁶². Al parecer, con el devenir de la reforma carmelita, la melancolía se volvió una preocupación mayor, al punto de que la futura santa le dedica entero el capítulo séptimo de su *Libro de las Fundaciones* (según ella a pedido de las hermanas de san José de Salamanca). Tal patología podía producir dos grandes peligros interrelacionados: primero, el aprovechamiento del demonio para introducir sus engaños; segundo, el que las mujeres con su razón oscurecida se tomen libertades que no corresponderían (decir lo primero que se les viene a la boca, mirar las faltas de los otros, holgarse de las cosas que les resultan gustosas)⁶³. Todo esto podía ser motivo de discordia dentro del claustro. El control institucional interno se volvía, pues, una necesidad. Más aún si lo que se pretendía era reducir la desconfianza extramuros. En consecuencia, las prioras son exhortadas a ocuparse de éstas aquejadas compañeras⁶⁴. Para ello deben servirse de las penitencias de la orden y «si la que es melancólica resistiere al perlado, que lo pague como la sana y ninguna cosa se le perdone»⁶⁵. No obstante, y con un tono más moderado, Teresa expone los siguientes remedios: ocuparlas en trabajos, quitarle tiempo para la oración, reducir la ingesta de pescado y la cantidad de ayunos⁶⁶. La receta de Teresa es sencilla, cuidar de su salud. Ella propone una medicina natural para

⁶¹ TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*. Ob. cit., 11. 16, pp. 61-62. Véase también TERESA DE JESÚS – *Meditaciones sobre los Cantares*. Ob. cit., 2. 15-17, p. 340, en donde enfatiza más el control sobre la carne, al advertir entre otras cosas que «Podría dañaros, desimuladamente, que es con color de enfermedad» y no permitirles llevar a cabo como corresponde prácticas específicas de la vida intramuros.

⁶² TERESA DE JESÚS – *Moradas del Castillo Interior*. Ob. cit., VI. 2. 8, p. 409, dice que «la melancolía no hace y fabrica sus antojos sino en la imaginación»; TERESA DE JESÚS – *Libro de las Fundaciones*. Ob. cit., 7. 2, p. 536: «do que más este humor hace es sujetar la razón».

⁶³ TERESA DE JESÚS – *Libro de las Fundaciones*. Ob. cit., 7. 3, p. 536.

⁶⁴ «es menester que la perlada ande con grandísimo aviso para su gobierno, no sólo exterior, sino interior; que la razón que en la enferma está escurecida es menester esté más clara en la perlada para que no comience el demonio a sujetar aquel alma tomando por medio este mal». TERESA DE JESÚS – *Libro de las Fundaciones*. Ob. cit.

⁶⁵ TERESA DE JESÚS – *Libro de las Fundaciones*. Ob. cit., 7. 2, 4 y 7, pp. 536-537. Véase también TERESA DE JESÚS – *Visita de Descalzas*. Ob. cit., 17, p. 650, en donde dice que es necesario castigarlas sin mostrar blandura y se le pide al visitador que favorezca en esto a la prelada.

⁶⁶ TERESA DE JESÚS – *Libro de las Fundaciones*. Ob. cit., 7. 9, pp. 537-538.

una enfermedad natural. En conjunto, todo esto terminaba alejando el peligro de la posesión demoníaca. Hay una actitud suspicaz hacia la posesión diabólica en los conventos y una preferencia a lecturas de orden fisiológico y conductual⁶⁷. No debe resultar extraño que, en consecuencia, ella no aparezca apropiándose de una de las facultades que la Iglesia intentaba por entonces monopolizar: en un momento en el que el entramado eclesiástico comienza a realizar tentativas para regular la práctica del exorcismo, la monja abulense no se atribuye la facultad de expulsar los malignos espíritus invasores del cuerpo sufriendo de las posesas⁶⁸.

III. Conclusiones

La distinción establecida a lo largo de este artículo entre *charisma* e institución no tiene más intención que la de destacar dos cuestiones que se hayan indivisiblemente integradas en el pensamiento de Teresa. Para ella, ambas significaciones del discernimiento de espíritus no son excluyentes, sino que conviven y deben coexistir. No solo busca ubicar su palabra como un vehículo autorizador y significador de sus propias experiencias, atribuyéndose sutilmente con ese fin el pretérito don paulino, sino que además alienta al resto de las monjas descalzas a llevar adelante similar tarea - aunque ello jamás debía entrar en abierta oposición con el voto monástico de la obediencia. La gran particularidad de la apropiación teresiana es que la subordinación al agente de control institucional que ejerce el discernimiento de espíritus - inevitable en una época que no dejaba mucho lugar a su prescindencia -, era el rol central atribuido a la mirada femenina. En efecto, la reformadora carmelita intentó generar los mecanismos institucionales que les permitiera a las prioras ser los sujetos de primera instancia que pusieran en práctica el dispositivo teológico de la *discretio spirituum*. Esto no supuso nunca la eliminación del control masculino sobre el espacio conventual. De hecho, como sugiere Alison Weber, la reforma teresiana supondría una relación de colaboración entre prioras y confesores, aunque la misma fue difícil de sostener⁶⁹. No obstante, sí significó un intento explícito de reconocer y asegurar un lugar primordial al juicio de las mujeres en su propia vida cotidiana en comunidad.

En síntesis, Teresa buscó armar a sus compañeras de orden con algunos criterios interiores precisos para hacer frente a sus propias vivencias, libre de

⁶⁷ WEBER, Alison – *Saint Teresa, Demonologist*. Ob. cit., p. 181-183.

⁶⁸ Sobre la clericalización de las prácticas exorcistas véase especialmente SLUHOVSKY, Moshe – *Believe Not Every Spirit*. Ob. cit., p. 61-93; CACIOLA, Nancy – *Discerning Spirits*. Ob. cit., p. 225-273, quien, a diferencia de Sluhovsky que sitúa el comienzo de este proceso en torno al 1550, lo ubica en el siglo XV.

⁶⁹ WEBER, Alison – *Spiritual Administration: Gender and Discernment in the Carmelite Reform*. Ob. cit., p. 126 y 142. Véase al respecto TERESA DE JESÚS – *Visitas de Descalzas*. Ob. cit., 17, p. 650, en donde advierte que si las faltas que observa el visitador no son graves deben favorecer a las prelatas para dar quietud a las súbditas.

cualquier intervención exógena pasible también de error. Aunque, al mismo tiempo, intentó establecer patrones de control intramuros que permitieran evitar tanto los engaños, con sus concomitantes problemas interiores, como los recelos externos - principalmente alejando la posibilidad de posesión diabólica y naturalizando cualquier interpretación equivocada. La palabra performativa de las prioras para definir la experiencia vivida de sus subordinadas tenía aquí un peso considerable en el diálogo asimétrico que con ellas establecían. De esta manera, por un lado, abría y alentaba a las mujeres a transitar un camino ascendente, unitivo y único al contacto con lo sobrenatural, tendiente a la adquisición infusa del *charisma* del discernimiento; por otro lado, limitaba y examinaba los fenómenos extraordinarios que sucedían en los espacios conventuales con la finalidad de evitar cualquier sospecha e injerencia de la tan peligrosa mirada inquisitorial, reproduciendo críticamente los intentos regulatorios de la Iglesia sobre aquella gracia del Espíritu Santo. Se construía, pues, un espacio no carente de tensiones, conflictos y relaciones asimétricas, pero que sin embargo sintetizaba una acción colectiva femenina hacia un práctica religiosa propia y genuina⁷⁰.

Artigo recebido em 30/07/2015

Artigo aceite para publicação em 15/10/2015

⁷⁰ Conclusiones similares, pero sin haber abordado con profundidad los aspectos del *charisma* paulino en la *discretio spirituum* teresiana, son expresadas por WEBER, Alison – *Spiritual Administration: Gender and Discernment in the Carmelite Reform*. Ob. cit., p. 145-146.