

**Alborada de las ruinas.
Teresa de Jesús y la memoria histórica de al-Andalus**

María M. Carrión
(Emory University)

¿Qué me aprovecha a mí que los santos pasados hayan sido tales, si yo soy tan ruin después,
que dejo estragado con la mala costumbre el edificio?

Teresa de Jesús, *Libro de las fundaciones*

Así, los místicos no rechazan las ruinas que los rodean. Permanecen ahí, en ellas. Van a ellas.

Michel de Certeau, *La Fábula mística*

Rara vez se habla sobre la literatura mística en función de las condiciones materiales del lugar donde se produce, o cómo las experiencias místicas que dicha literatura narra se corresponden con el espacio, la localización o los límites arquitectónicos, antropológicos, históricos o arqueológicos de estas. Michel de Certeau inició un importante diálogo sobre este tema al subrayar la importancia de la fundación material del signo místico, de la habitación en lugares tales como el espacio redistribuido, el refugio o el círculo místico, y de cómo la experiencia mística conlleva entender que hay lugares donde uno se puede perder—el monasterio, la plaza pública, el jardín. De Certeau, de hecho, se adentra en un área harto compleja de la literatura mística: la negociación de un espacio que hasta entonces se había dado por sentado que era inefable, incorpóreo, poético o narrativo, pero sobre todo estrictamente espiritual. Entre estos lugares de rendición mística las ruinas ocupan un lugar privilegiado porque, como bien dice de Certeau, no son solo un espacio que rodea a los místicos o del cual ellos huyen, sino que son precisamente un espacio clave donde permanecen, al cual gravitan. No cabe duda de que Teresa de Jesús permanece en las ruinas, que no huye de ellas, sino que gravita hacia ellas. De hecho, su yo escriturario está tan íntimamente ligado a las ruinas que en todas sus obras la autora se caracteriza, según muestra el ejemplo del epígrafe de su *Libro de las fundaciones*, como una persona ‘ruin,’ vocablo que según se verá en breve es clave para entender la figura retórica de la alborada de las ruinas y sus correspondientes signos materiales.

Las ruinas que aparecen en las letras y conventos de Teresa de Jesús establecen una mirada irónica hacia la producción cultural de la Iberia medieval, en virtud de la cual se hace visible el signo andalusi expulsado, reprimido, castigado por ley y obligado a la conversión sobre todo a partir de 1492.¹ En el presente ensayo llamo a esta mirada la alborada de las ruinas porque esta estrategia retórica teresiana permite que se levante la memoria histórica de al-Andalus en sus textos. Como se discutirá en breve, este amanecer no se inclina a la nostalgia, sino que en su enfoque ruinoso deja un saldo de vida y muerte, un paradójico espacio de simultánea violencia y convivencia, de tolerancia con abierta controversia, una intrahistoria de siete siglos de guerras y

¹ La crítica ya ha reconocido esta mirada como inscripción de la mística sufi en el *Castillo interior* o como unas “huellas del Islam” en los textos teresianos (López-Baralt), como un nuevo imaginario de la devoción (Robinson, Carrión), y como una fuente de referentes que hacen posible comparar la práctica del *ribat* con el *Castillo interior* (Ruiz Souza), entre otros. Sobre la represión, expulsión, castigo y conversión del judío y el árabe y la relación de estos eventos históricos con el proyecto ruinoso de la pre-modernidad en este espacio geopolítico, ver las obras de Gil Anidjar. Todas las citas de las obras de Teresa de Jesús provienen de las *Obras completas* editada por Otger Steggink y Efrén de la Madre de Dios; entre paréntesis, el título del libro teresiano al que pertenecen y el número de página en esta edición. [Nota de la autora: Todas las traducciones del inglés al castellano son mías].

destrucción cuyo catacrésico legado de hibridez es uno de marcado esplendor cultural.² Esta radiante luz que los textos de Teresa de Jesús arrojan sobre un pasado peninsular atormentado permite pensar y ver cómo este pervive, y que en dicho patrimonio, nacional o no, ese legado medieval se sostiene fulgurante a pesar de las continuas guerras de Granada, la Expulsión de los moriscos y demás episodios de esta negación del pasado medieval ibérico.

Alegorías, nostalgia y ruinofilia

Las ruinas que rodean a la Madre Carmelita se pueden relacionar con una serie de tradiciones diversas que le confieren puntos de vista y perspectivas muy distintas a los textos en los que aparece el signo ruinoso. Así, por ejemplo, la veneración de las ruinas de la Antigüedad grecorromana en la formación del Renacimiento europeo al cual la obra teresiana pertenece en un marco de periodización artística *strictu sensu*. O también, muchos años después, frente a otro pelotón de fusilamiento, la obra de Walter Benjamin sobre la alegoría y el drama alemán, en las cuales las ruinas desempeñan un papel clave como sucede con los textos teresianos.³ Poco después de morir Teresa de Jesús, Lope, Cervantes, Góngora y Quevedo componen sonetos en los que articulan cada uno su poética crítica al mal amor y a la nación; así, por ejemplo, “Fue Troya desdichada, y fue famosa,” “Entre aquestas columnas abrasadas,” “Al túmulo del Rey que se hizo en Sevilla,” “Soneto XXX,” “Amor constante más allá de la muerte” y “A Roma, sepultada en sus ruinas,” entre otros muchos. Este copioso contexto histórico literario podría sugerir que las ruinas de Teresa de Jesús se ciñen al gesto renacentista de mirar los ruinosos monumentos de la Antigüedad clásica para crear el primer arte de la temprana modernidad, o que vaticinan las barrocas cascadas poéticas del XVII que erigieron una alegorización de la Monarquía Católica Universal o el neobarroco *trauerspiel* de Benjamin; el presente ensayo propone que no hay nada más lejos de las realidades literal, física y figurativa de las ruinas teresianas, y plantea una tercera lectura a estas dos posibilidades hermenéuticas de este signo literario y arquitectónico.

Más que un deseo de recuperación, nostalgia o alegorización, esta tercera lectura se entronca en el concepto de ruinofilia acuñado por Svetlana Boym.⁴ Las ruinas en las que se detiene y habita la palabra de Teresa de Jesús pueden leerse como un presente católico veladamente de luto por la pérdida de los mundos del judaísmo y las distintas vertientes de fe y

² María Rosa Menocal, David Nirenberg, Cynthia Robinson, Juan Carlos Ruiz-Souza, María del Mar Rosa-Rodríguez, Gloria Hernández y Manuela Ceballos son unos pocos nombres en una larga lista de críticos que han explorado distintas facetas de esta compleja y paradójica convivencia: la violencia, la contigüidad, la tolerancia, el tránsito, la multiconfesionalidad, la traducción, los préstamos, los aprendizajes y la devoción interior, entre otros.

³ Sobre las ruinas de la Antigua Roma como cuna del Renacimiento italiano y europeo, ver “Chapter II. Rome, the City of Ruins” de Jacob Burckhardt (177-186). Sobre el concepto de las ruinas en Benjamin y su relación con los de Heidegger y Sebald, ver el estudio de Pensky.

⁴ Boym identifica la nostalgia con un proyecto utópico marcadamente narcisista. Por otra parte, la ruinofilia, la cual ella identifica con el reciclaje de las estructuras industriales en la postmodernidad, “se ve menos afectada por la historia personal; no es un extrañar la casa ni la identidad, sino más bien una experiencia material y visceral de lo irreversible del tiempo que se ve acompañada de un preocuparse por el mundo. La ruinofilia puede ser antinarcisista si bien no menos melancólica, a pesar de su perspectivismo e inspiraciones” (2011, n. p.). La arquitectura que Boym llama “off-modern,” que en su anacronismo establece un puente posible con la alborada de las ruinas teresiana, “reconoce la desarmonía y la relación ambivalente entre las temporalidades humana, históricas y naturales. Se reconcilia con el perspectivismo y la historia conjetural y nos permite enmarcar proyectos utópicos tales como las ruinas dialécticas—no para descartarlas ni para demolerlas, sino más bien para enfrentarnos a ellas y a incorporarlas en nuestro propio presente fugaz” (2008, 36).

práctica del Islam, o como un recuperar un pasado remoto pagano, con un solapado deje de nostalgia. Su ruínofilia, por otra parte, reverbera en clave de memoria histórica transconfesional, no plácida ni tolerante sin fronteras, pero sí viajera y traductora de unas experiencias tanto físicas como espirituales tal y como se produjeron y reprodujeron en ocasiones en tierras andaluzas.

Así, por ejemplo, más que con los monumentos del pasado romano o del futuro alemán, las ruinas de Teresa de Jesús se entroncan con partes del legado andaluz como las ruinas de la poesía preislámica, y más en particular con la asidua aparición de las ruinas del campamento de la figura amada, preludios característicos de la forma poética de la casida.⁵ Según plantea Jonathan Decter, los misterios de los orígenes de esta forma poética, su evolución a lo largo de varios períodos históricos y corrientes literarias, y su organización formal y significados han sido materia de debates performativos, estructuralistas y antropológicos (43). La evidencia textual contiene imágenes de resonancias tribales, de poderes de reinados islámicos y del triunfo de una civilización superior urbana (43). De entre todas las variantes, dice Decter, en la casida árabe el topos idealizado del preludio o *nadib*, “que sería emulado y después satirizado en períodos subsiguientes de la literatura árabe, empieza con el poeta nómada errante en el desierto acompañado de amigos, y topándose con un campamento abandonado, que ahora es una ruina descompuesta” (43). Las ruinas, sobre todo en la casida hebrea, representan un luto abrumador por la pérdida del sujeto amado, emblemático de civilizaciones nómadas del pasado. David Larsen, quien propone tres maneras de acercarse a la ruina en los textos árabes de la modernidad temprana, concluye que el punto de confluencia entre todos los ángulos posibles de interpretación de las ruinas en las casidas es una “‘retórica de observación arqueológica’ como evidencia de destrucción de comunidades enteras en el pasado” (225). Así, la ‘evocación de las ruinas’ (*dkhir al-atlal*) que abre concierto en tantas casidas preislámicas se contrasta abiertamente con la arqueología retórica del Corán: “mientras las ruinas en el Corán siempre representan el punto final catastrófico de la civilización, las habitaciones de la casida se encuentran abandonadas por razones cíclicas y predecibles—con la excepción, quizás, de los momentos cuando las habitaciones en cuestión son las de al-Hijr” y el legendario encuentro del Profeta con las ruinas de al-Hijr en el año 9/630 (4). Este ritmo predecible y cíclico de las casidas, que se aleja de los finales catastróficos y las alegorías nacionalistas o críticas a estas, es fuente mucho más razonable para la alborada de las ruinas teresiana, ya que la caída, falla o defecto de los cuerpos y edificios conllevan siempre o una sanación, o una reforma, un reciclaje o una resurrección. Es este linaje abatido, desde el ruín cuerpo del yo narrativo en las *Relaciones* y el *Libro de la vida* hasta las casas sin paredes ni tejas, el lugar que rodea a Teresa de Jesús, en el que ella permanece y con el que levanta el sol cada día en memoria de un pasado digno de recordar.

Ruinas en clave

Una lectura detenida y minuciosa de los textos teresianos revela un dato sorprendente e inesperado, se podría decir que hasta *uncanny*, del uso de las ruinas en esta alborada referencial: la palabra ‘ruina’ no aparece en ninguno de los textos de Teresa de Jesús. En las *Relaciones* la palabra ‘ruin’ se cita 12 veces; en el *Libro de la vida*, el texto más abiertamente autobiográfico de esta autora, ‘ruin’ aparece en número substancialmente superior a todos los demás textos: 59

⁵ Michael Sells estudia el papel que desempeñan las ruinas en la poesía andalusí.

veces.⁶ Los tres siguientes libros mayores regresan al uso moderado del vocablo: *Camino de perfección* (15 veces), *Castillo interior* (12 veces) y *Libro de las fundaciones* (11 veces); en las *Exclamaciones*, los *Conceptos de amor de Dios* y otros escritos menores, ni ‘ruina’ ni ‘ruin’ aparecen citados, como también sucede en el epistolario de la Madre Carmelita, donde sí aparece un único y singular uso de ‘arruinar’ y ‘arruinados.’ Con esta estadística léxico-semántica se podría concluir que la ruina no ha lugar en la obra de Teresa de Jesús; ahora bien, cualquier lector devoto de sus letras sabe que este signo ocupa un lugar prominente en sus fundaciones, en sus escritos y en sus lugares de rendición mística.

En efecto, de Jesús no cesa en su afán de inscribir las ruinas en sus textos. Como bien lo ve Miguel Ángel de Bunes Ibarra, los estados ruinosos son una herramienta crítica muy importante para leer los textos de Teresa de Jesús, desde el comienzo físico de su nacimiento y su linaje: “desde la visión del tiempo presente, la incorporación de sus orígenes familiares a su pasado nos permite entender mejor su persona y su época, así como algunos silencios en sus escritos, en un mundo castellano variado y complejo” (16). Estos orígenes familiares, el linaje judío converso que llevó a la familia a descartar cualquier posible lucro relacionado con dichos orígenes, llevó a un empobrecimiento en las casas familiares en Toledo, Gotarrendura y Ávila. El compromiso de rechazar el linaje ruinoso se refleja en la reforma del Carmelo, pues como bien lo ve de Bunes Ibarra Teresa de Jesús “nunca estableció ninguna cláusula para las nuevas profesas en su reforma, lo que muestra una clara postura” ante el tema de los orígenes personales en la entrada a profesar en órdenes religiosas (18). Ahora bien, como también anota de Bunes Ibarra, tanto la tradición familiar teresiana de ruindad como la despreocupación por la limpieza de sangre de las aspirantes a Carmelitas Descalzas desemboca en último término en una magnífica reconstrucción del yo en su interior (34). Esta alborada de las ruinas se hace posible por y para una espiritualidad libre de ataduras nostálgicas que recuerda los tránsito espirituales de tierras andalusí tan bien documentados por de Bunes Ibarra en las fundaciones teresianas de Castilla-La Mancha, por Rosa-Rodríguez en los textos aljamiados del XVI español, por Hernández en las traducciones de la literatura en sánscrito, por Ceballos en la circulación de violencia en el misticismo y por Robinson en el imaginario de la Pasión de Cristo en Castilla.

El signo de las ruinas se activa en los textos teresianos en virtud de muchos otros términos: así, por ejemplo, esa ruina del propio cuerpo de la escritora, ese yo ‘ruin’ que de Bunes Ibarra y

⁶ El “Primer Alfabeto” del *Origen y Etymologia de todos los originales de la lengua castellana* de Francisco del Rosal (1601) define “Ruín” como lo que “se dixo propriamente de la fruta que se cae, o pared de edificio, y así de las demás cosas que no tienen valor ni fuerza, de *ruere*, que en Latín es caerse; y de allí *ruína* el tal caimiento; como *caduco* de *cadere*, que es caer (519). Poco después, en 1611 Covarrubias separa estos dos vocablos, si bien quedan unidos en función del evento de la caída—moral en el caso de la persona ruin, y física en el caso del ente material: “RVIN, hombre de mal trato, o cosa que no es buena, del nombre Hebreo [רַוִּין] ruahh, malum esse. RVINA, la cayda. Latínè ruyna a ruendo” (1274). Ya entrados en el meridiano de la modernidad que es el principio del XVII, en 1737 el *Diccionario de la lengua castellana* de la Real Academia Española refleja una amplia constelación tanto del uso ruin como de ruina y sus derivados correspondientes. Así, “RUIN” es una “cosa pequeña, desmedrada y humilde [...]. hombre vil, de pocas obligaciones, malas costumbres y procedimientos” que se aplica también a malas costumbres y cosas [...] mezquino, miserable, escaso y avariento [...] animales falsos y de malas mañas [...]” (653, 1-2). El uso femenino del vocablo “se dice de un niervecillo que tienen los gatos en el extremo de la cola, el cual les quitan para que crezcan,” mientras que en plural, “en estilo festive se toma por las Barbas” (653, 2). Ruín con ruin, ruin sea, ruin como zapato botín, viña, amargado, cosmopolita; el término se ha propagado, y así lo refleja el real *Diccionario*. “RUINA,” por su parte, es “acción de caer o arruinarse alguna cosa [...] caída ù destrozo de alguna fábrica, edificio o cuerpo [...] destrozo, perdición y caimiento de alguna persona, familia, Comunidad o estado [...] por metonymia se toma por la causa de la ruina o caída de alguno, assí en lo Physico como en lo Moral [...]” (654, 1). Como sucediera con “ruin,” la cascada de significados y términos aliados se sucede: batir en ruina, ruinar, arruinar, ruinoso, ruindad y ruinmente (654 1-2).

otros han notado cómo fue sujeto a múltiples referencias autobiográficas y a otros tantos diagnósticos médicos, psiquiátricos, psicoanalíticos y biográficos (36). Esta primera clave de identificar el propio yo con la ruindad, de conectar lo ruin con la ruina en primera persona, no solo refleja el contexto que indican los citados diccionarios, sino que también ilustra el antinarcisismo “off-modern” que plantea Boym.

La alborada teresiana de las ruinas se extiende desde este yo malo, caído, abyecto, a un tenor de ruinas en todas las fundaciones teresianas de la reforma del Carmelo en las que las casas originales son defectuosas, o llegan a serlo, lo cual lleva a una segunda o tercera casa para culminar el capítulo de dicha fundación.⁷ Este defecto de las casas enlaza con la representación de la pobreza no como ruina, sino como signo deseable y deseado en los libros y la reforma teresianos. En eco profético de la búsqueda de significado que siglos después representara de Certeau, de Jesús ilustra la paradoja que conlleva la enorme riqueza que alberga la ruina de la pobreza, la cual contrasta con la fuerte tendencia renacentista europea de sustituir castillos por palacios como emblemas de una incipiente modernidad:

¡Oh, váleme Dios, qué poco hacen estos edificios y regalos exteriores para lo interior! Por su amor os pido, hermanas y padres míos, que nunca dejéis de ir muy moderados en esto de casas grandes y suntuosas. Tengamos delante nuestros fundadores verdaderos, que son aquellos santos padres de donde descendimos, que sabemos que por aquel camino de pobreza y humildad gozan de Dios (*Fundaciones* 720).

Toda la obra de Teresa de Jesús, y en particular su último relato, el *Libro de las fundaciones*, en el que me concentro aquí por ser un magnífico álbum de ruinas conventuales y personales, aconseja que sus lectores habiten con pobreza y gran modestia los “edificios y regalos exteriores” que vienen con las “casas grandes y suntuosas” (720). Así les comunica el camino de perfección en su casa, la vía para conectar con ese “interior” sin el cual el anhelo y logro del “gozo de Dios” son imposibles. Podríamos decir que la autora, conocida más bien por su vida en espacios monásticos caracterizados por esa pobreza, modestia y humildad, desconocía las casas grandes y suntuosas que, al estilo de los *palazzi* italianizantes, empezaron a construirse por toda la Península. Ahora bien, críticos como María Pilar Manero Sorolla han demostrado que hay evidencia clara de que no fue así, pues la fundadora sí conocía al menos el Palacio de doña Luisa de la Cerda en Toledo, donde pasó más de medio año.

Este palacio, nos dice Manero Sorolla, “se destacaba entre más de sesenta casas que se han catalogado como nobles no solo por su esplendor y exhuberante arquitectura (la cual combinaba trazos mozárabes, mudéjares, góticos y platerescos), sino también por ser una de las casas más influyentes de Toledo” (115). Es, además, el lugar donde de Jesús estableció contactos con Pedro de Alcántara, franciscano reformador, con María de Jesús Yepes, fundadora, según la regla primitiva, del convento de la Imagen de Alcalá, y con María de Salazar, en aquel entonces dama de compañía de doña Luisa de la Cerda y futura Carmelita descalza; y como nos recuerda María José Pérez González del Carmelo de Puçol de Valencia, en dicho palacio compuso la primera versión del *Libro de la vida*, la cual reescribiría poco después en la sede de su primera

⁷ De Bunes Ibarra articula un económico trazado en el que se puede apreciar este multiperspectivismo de las ruinas en la biografía de Teresa de Jesús en su vida y obra (40-41, 74, 100, 130, 168). La bibliografía sobre estos varios asuntos ruinosos en la vida y obra de Teresa de Jesús es monumental. Así también ver mi estudio monográfico *Arquitectura y cuerpo*, en el que examino las numerosas correspondencias entre la figura autorial literaria de Teresa de Jesús, los espacios arquitectónicos y el cuerpo humano.

fundación en San José de Ávila, en la redacción definitiva que le haría llegar al maestro Juan de Ávila (n. p.). Según Manero Sorolla, además de acoger a todas estas prominentes figuras de la espiritualidad española del momento, el palacio toledano era sede de una pequeña corte “frecuentada por damas de la más alta alcurnia y nobleza, e incluso de familias reales” (115). De Bunes Ibarra traza con lujo de detalle la red político-económica que representa este alternar entre los lujosos espacios de los de la Cerda en Toledo y los Mendoza en Pastrana y los parques y exiguos espacios de los conventos reformados (100-142). Se puede añadir que el intimismo religioso y la pobreza de las casas en Malagón, así como el cenobio con artesonado mudéjar y el notable pozo de la casa de Villanueva de la Jara, los cuales también repasa de Bunes Ibarra, evocan espacios andaluzes como los nombrados anteriormente.

La obra narrativa de Teresa de Jesús negocia estos espacios de corte diverso no solo como una inscripción de su persona en unos círculos de tradición castellana, cristiana e italianizante, dato ampliamente reconocido por la crítica; así también su obra representa estos ampulosos espacios con claros influjos estilísticos y funcionales andaluzes junto a otros caídos, humildes, pobres y ruinosos en gesto letrado que significa ese “quedarse en” e “ir hacia” las ruinas, como dice el epígrafe de de Certeau. En dicho marco, los “trazos mozárabes y mudéjares” que Manero Sorolla anota en el Palacio de doña Luisa en Toledo, y que acompañan los trazos góticos y platerescos de dichos palacios, evocan espacios tales como las granadinas Casas del Chapiz, las casas nazaríes y moriscas del Albayzín, o las cordobesas Casa de Sefarad y Casa Andalusi. Insisto en ello porque al leer este y otros pasajes en los que la Madre Carmelita inscribe imágenes arquitectónicas, una gran parte de la crítica los ha interpretado literalmente y han concluido que su literatura mística niega la materialidad física de su entorno y sus dimensiones de significación, lo cual se ha traducido en un entender la arquitectura como poco más que un trasfondo decorativo, o un signo tangencial en ese “camino de pobreza y humildad” necesario para lograr la deseada unión con Dios.

No obstante, estos palaciales entornos que el citado pasaje de las *Fundaciones* parece rechazar con una vehemencia casi fantasmática aparecen una y otra vez en la piedra mnemotécnica de la devoción y los conventos que es este *Libro*, lo cual propongo que es algo más que un mero útil en el escenario de una trayectoria espiritual y física tan bien escrita por Teresa de Jesús. Esta diversidad de espacios palaciales, exteriores, suntuosos, grandes, humildes, pobres, interiores son parte de esa ruina, y recuerdan las contradicciones, vaivenes, fusiones y confusiones que constituyen la historia olvidada de al-Andalus. La ruina, que los hace amanecer por medio de la magia de la escritura y la lectura, es una caracterizada por ironía, paz, exilio, retorno e importancia de la geometría, la ornamentación anicónica y el centro en toda la obra de Teresa de Jesús. Así, por ejemplo, cuando dice que estos lugares en sus libros y conventos se entienden mejor “cuando parece que no tienen los cuerpos cómo estar acomodados,” pues la unión mística no es de este mundo, sino que siempre se localiza en una capacidad y versatilidad típicas de la arquitectura andaluzi para captar y habitar un futuro y un más allá, sin importar la riqueza y suntuosidad que caractericen el presente: “más gozaremos aquella eternidad, adonde son las moradas” (*Fundaciones* 720).

La fábula mística que compone de Jesús inscribe el signo arquitectónico para construir un espacio físico, el convento Carmelita Descalzo, que alberga el espacio espiritual, a saber, el alma, la escritura, la lectura, los cuales se caracterizan sobre todo por su capacidad polisémica. En las aptas palabras de de Certeau, las voces místicas como la de la Madre Carmelita proponían construir el lugar místico para refugiarse de la burla y liberarse del “formalismo de la Sinagoga,” de la Mezquita y de la Catedral, pues se vieron “seducidas por el concepto erasmista del ‘cuerpo’

evangélico que trascendía los restrictivos límites de las doctrinas racistas de la *limpieza de sangre*” (21-23). No cabe duda de que las tres culturas andaluzas administraban sus espacios sagrados, públicos y palaciegos de manera muy distinta, y para ello publicaron edictos, fatuas, fueros y reglamentos varios.⁸ La mirada ruinosa e irónica de la reformadora del Carmelo Descalzo no vuelve a dichas normativas, ni tampoco repudia los ritos y lugares de cada religión y cultura; ahora bien, en la constitución de las ruinas sí busca trazar y construir un espacio idóneo para la oración interior y de meditación, aunque el espacio con el que cuenta sea uno físico y materialmente ruinoso.

Como ya es sabido, las teorías y prácticas de la arquitectura del Medio Oriente, el norte de África e Italia entraron en la Península en virtud de un proceso de transculturación difícil, antagónico y en su mayoría violento; así se teorizó la arquitectura, y a lo largo de ocho siglos así se construyeron ermitas, casas, sinagogas, palacios, mezquitas, castillos, catedrales y otros edificios en la Península Ibérica. A pesar de las claras fronteras físicas y filosóficas que son inherentes a la arquitectura, trazadas en clave de ideología, gravedad, anclaje, enraizamiento, peso y stasis, los teóricos y practicantes de esta ciencia y arte desafiaron tales límites en un proceso muy cercano al del misticismo: no rechazaron las ruinas, sino que sobre ellas construyeron. Como resultado, recolonizaron las ruinas, se apropiaron de los espacios del antiguo sujeto colonial, y adaptaron los nuevos diseños al esplendor sobreviviente y victorioso, lo cual aprendieron de siglos de teorías y prácticas arquitectónicas andaluzas.⁹

Así, por ejemplo, recordaron los patios interiores que hicieron del edificio un signo elocuente; convirtieron la estructura arquitectónica en un auténtico palimpsesto al establecer correspondencias entre antiguas estancias y nuevas funciones y ornamentos; aguantaron y estudiaron el frío y el calor para poder fundir e incluso confundir el exterior con el interior; y aprendieron a jugar con la oferta y demanda de agua—un arte cuya memoria, por desgracia, seguimos olvidando y perdiendo en nuestro tiempo. El espíritu o “aquel quien habla” en el misticismo, de acuerdo a de Certeau, siempre “busca un lugar, un espacio vacante, al estilo de los fantasmas cuya ansiedad, mientras espera hallar un lugar de habitación, se narra en las leyendas tradicionales de novelas de fantasía” (189). En la Iberia medieval y en la España áurea, este

⁸ Olivia Remie Constable compila un tesoro de documentos primarios de la Iberia Medieval, entre los que se encuentran segmentos de las *Siete partidas* alfonsíes (con las pertinentes estipulaciones sobre sinagogas y lugares de reunión de los judíos), actas de matrimonio y decretos de divorcio, legislación (de cristianos y musulmanes) a los otros grupos sobre cómo podían, o no, o debían, o no, practicar la religión propia o ajena, entre otros. La antología tiene dos índices sumamente útiles: uno, que detalla la secuencia de documentos según el período histórico al que pertenecen, tales como el al-Andalus omeya y los reinos del norte de los siglos IX y X, el período Taifa y las tempranas conquistas cristianas del siglo XI, o los reinos cristianos y la Granada musulmana del siglo XV (vii-xv). Además, incluye un segundo índice que agrupa los documentos por temas, a saber, agricultura, tenencia de la tierra y vida rural; creencia, prácticas y vida religiosa; derecho y justicia; filosofía, teología y moral; viajes, geografía e historia natural; y festivales, ceremonias y entretenimiento, entre otros (xvii-xxvi). Además, tiene un largo segmento de este índice temático que le indica a los lectores las relaciones interconfesionales: católicos y arianos, cristianos y judíos, cristianos y musulmanes, y judíos y musulmanes (xx-xxi). La selección de documentos es de un valor incalculable, pues como bien dice el título, le ofrece a los lectores una plataforma muy completa de lectura de fuentes primarias de las tres culturas primordiales andaluzas, y es una compilación indispensable para entender la citada administración de espacios sagrados, públicos y palaciegos en cada una de estas culturas, y en los distintos períodos de administración y política pública andalusí. Además, los traductores de estos documentos al inglés son en su mayoría estudiosos que han dedicado su vida a interpretar este contexto histórico, y como tal, son de un gran valor de difusión.

⁹ Para más detalles sobre este tema, véanse los estudios de Menocal, Ruiz Souza, Robinson y Carrión. Jerrilynn Dodds y Fairchild Ruggles ofrecen también dos espléndidos estudios, respectivamente, sobre el influjo ideológico en la arquitectura medieval ibérica y la producción de espacios singulares como los jardines y la paisajística.

lugar de misticismo coincide con el lugar donde místicos, artistas y arquitectos imaginaron y construyeron estructuras transculturales y transprofesionales tales como la mezquita-iglesia de Benamahoma, la Sinagoga de Córdoba o la mezquita de Bab al-Mandur en Toledo, también conocida como la Capilla del Cristo. Con esto no propongo que Teresa de Jesús busca arruinar los espacios diseñados, construidos, o utilizados estrictamente en un marco cristiano, islámico o judío, sino que planteo su inscripción de estos lugares arquitectónicos en su obra como un renacimiento alternativo que despliega, además de la traducción y adaptación de la Antigüedad grecorromana, una mirada a esa memoria histórica de al-Andalus que fuera el signo característico central de la producción artística en la Iberia Medieval.

Al-Andalus amanece en el *Libro de las fundaciones*

De acuerdo al importante estudio de Alison Weber, en el *Libro de las fundaciones* de Jesús articula lo que la crítica llama una “retórica de autoridad” que contrasta con las posturas retóricas de sus otros tres libros: la de humildad en el *Libro de la vida*, la de la ironía en el *Camino de Perfección* y la de ofuscación en el *Castillo interior o las Moradas* (123-157). En este último estadio de su “retórica de la feminidad/femineidad,” Weber propone que de Jesús le plantea a sus lectores el mayor reto a la autoridad “para retornar su orden a una regla monástica mucho más autoritaria” que es palpable en su serie de relatos sobre la fundación de los conventos reformados del Carmelo, contados por una voz historiadora cuestionable: “es lógico,” dice Weber, que de Jesús “desautoriza su papel de arquitecta de la reforma con el diminutivo que usa para burlarse de sí misma [...]. Pero Teresa también echa mano de su antigua táctica de arropar con el efecto cómico la crítica de los que a ella se oponen” (123-127). Si tomamos en cuenta cómo sus signos arquitectónicos son lugares de significación de la alborada de las ruinas de la Península, este efecto cómico tiene muchísimo más sentido, pues sería un universo paralelo a los golpes de capa y espada de la Comedia, o a las germanías de la Picaresca, o al romance de las pastoriles o moriscas. Así, el relato a la fundación del convento de San José de Ávila, guardado en ese precioso estuche que es la génesis de la autobiografía conventual teresiana, tercer tramo del tríptico referencial del *Libro de la vida*, se desdobra con toda la fuerza cómica y ruinoso en un abecedario de fundaciones que en total sumarían 17. Ese último escenario de la alborada de las ruinas es un omega sumario de una línea mística de saber y autoridad arquitectónica que inscriben todo tipo de espacios andaluzes en su seno.

En el *Libro de las fundaciones* la alborada de las ruinas se compone de piedras, paja, damascos y tafetanes, clavos, figuras icónicas de Cristo, cruces, calaveras y toda una serie de materias primas con las que ella construye puertas, muros, ventanas (o la falta de estas), techos y tejados por las que se cuele el agua, iglesias, capillas, desvanes, y otras estancias que se transforman, en virtud de su hecho narrativo, de acuerdo a giros lingüísticos, a funciones arquitectónicas redefinidas, y a los espacios necesarios para cada una de las fundaciones. Estos son los lugares donde la pobreza, la devoción, el frío, la humedad y el espíritu se funden en una gama asombrosa de diseños espaciales que en su estadio más poético se convierten en un jardín, un desierto en el que crecen flores, unas ruinas en las que habitan fantasmas terroríficos y pecados indecibles, una casa sin edificio, o un pozo con una aparición. Las ruinas, en registro cómico, explotan cuales fuegos artificiales bajo un arco revestido de tafetán (signo que en los dramas de honor vendría a significar el uxoricidio), y con la aparición de un grupo de estudiantes de Salamanca quienes sorprenden a las monjas en una buhardilla, o con el éxodo surreal de las

monjas con sus colchones al abandonar el convento de Pastrana, gesto de desafío hacia la Princesa de Éboli.

El *Libro de las fundaciones*, en suma, recuerda con sus variados signos arquitectónicos no solo las distintas fundaciones de los conventos carmelitas reformados, sino también esas ruinas de fábula mística a la que tantos tendieron, y aún hoy seguimos tendiendo, que salpican y son testigo de la memoria histórica de al-Andalus. Todos estos signos arquitectónicos comparten una monumental capacidad de supervivencia y adaptación a los vaivenes culturales, religiosos, políticos y económicos andalusis, una ruina en la que se puede construir, y se construye, una nueva época, una alborada de significación que habla en lenguajes y registros contradictorios, pero a una misma vez, muy legibles. Estos signos cómicos y ruinosos, sobre todo en los episodios que relatan las fundaciones de Toledo (1569), Salamanca (1570), Alba de Tormes (1571) y Villanueva de la Jara (1580) recuerdan el proceso de localización, traspaso y fundación de una casa negociada y alquilada o comprada para cada una de las fundaciones que le recuerdan a los lectores también la importancia de entender un pasado común (como lo hiciera Steven Spielberg en su película *Poltergeist*). Cada uno de los relatos del *Libro de las fundaciones* subrayan la belleza y capacidad de una casa lo suficientemente amplia como para aguantar no solo el paso del tiempo, sino también el embate de la colonización o la violación de un espacio cuyo pasado se desconoce o no se respeta, sobre todo si dicho pasado alberga signos sagrados para otras comunidades. El efecto que esto surte en los signos arquitectónicos de las casas conventuales reformadas en el *Libro de las fundaciones* es uno que les concede un aura de monumentalización, proceso narrativo que vaticina futuras colonizaciones de estas ruinas para efectos de expansión o uso políticos, como sucede en Pastrana, comerciales o museológicas, como sucede en Alba de Tormes, o profesionales como experimenta la Iglesia de San José de Ávila.

La capacidad de supervivencia de estos edificios ante estos procesos de colonización es tangible en el detalle de las ruinas que de Jesús inscribe en las fundaciones; así, por ejemplo, la redefinición de una estructura para propósitos de cristianización, la rehabilitación de un espacio vacante al que se le concede una nueva función y lenguaje arquitectónicos, o el lugar que resucita en virtud de esa nueva vida que el texto místico le concede. La fundación de Medina del Campo (1567), que abre concierto en la colección de relatos del *Libro de las fundaciones*, revela esta alborada de las ruinas:

Llegadas a la casa entramos en un patio. Las paredes harto caídas me parecieron, mas no tanto como cuando fue de día se pareció. Parece que el Señor había querido se cegase aquel bendito padre par aver que no convenía poner allí el Santísimo Sacramento. Visto el portal, había bien que quitar tierra de él, a teja vana, las paredes sin embarrar, la noche era corta y no traíamos sino unos repustersos—creo eran tres—para toda la largura que tenía el portal era nada. Yo no sabía qué hacer, porque vi no convenía poner allí altar. Plugo al Señor, que quería luego se hiciese, que el mayordomo de aquella señora tenía muchos tapices de ella en casa y una cama de damasco azul, y había dicho nos diesen lo que quisiésemos, que era muy buena.

Yo, cuando vi tan buen aparejo, alabé al Señor, y ansí harían las demás [...]; mas poco me duró. Porque como se acabó la misa, llegué por un poquito de una ventana a mirar el patio y vi todas las paredes por algunas partes en el suelo, que para remediarlo era menester muchos días. (*Fundaciones*, 683)

De Jesús defiende sin lugar a duda las virtudes de los espacios pequeños, austeros y ruinosos, sin los que los procesos de meditación y contemplación no pueden darse plenamente. Las “paredes harto caídas,” “teja vana” y “paredes sin embarrar,” señales indudables de un estado ruinoso, convierten el lugar en un “buen aparejo” en el que unos milagrosos tapices y una cama de damasco azul sirven de trampolín para reconstruir el espacio conventual y convertirlo en ruina mística.

No debemos sucumbir a una mirada romantizada y pensar que en dicha ruina el espacio de la meditación y la contemplación se sucederían automáticamente, cual producto de una orden de catálogo de Zara Home o cualquier otro lugar de reforma y decoración de espacios domésticos. Por el contrario, la cómica voz narrativa revela el desengaño, ese signo tan barroco español que en los textos teresianos vemos aparecer tan a menudo, *avant la lettre*, como señal de supervivencia, y relata la brevedad de la luna de miel con el espacio de reforma para abrirse paso hacia una ventana desde donde se hace testigo de lo arduo de la labor de reconstrucción. El que la focalización narrativa de esta alborada de las ruinas articula una entrada a un patio interior con “todas las paredes por algunas partes en el suelo” evoca la escena que durante siglos vivirían todos aquellos dedicados a la recuperación, conservación y diseminación de la memoria histórica de al-Andalus en su arquitectura; así, por ejemplo, la División de Conservación de La Alhambra, el Laboratorio de Arquitectura y Arqueología de la Universidad de Granada, la Escuela de Estudios Árabes, o los trabajos individuales de los citados Robinson, Ruiz Souza, Ruggles, Dodds y Menocal, entre otros muchos.

Al subrayar la importancia de esta capacidad de supervivencia por medio de la versatilidad y la adaptación, así como la capacidad de estos edificios de moverse entre lenguajes y credos contradictorios o incluso en guerra unos con otros, tanto de Jesús como estos expertos en conservación, preservación y restauración de monumentos y espacios andalusíes le infunden un significado clave para entender la historia cultural de España. Si los lectores pudieran comprender esta capacidad de supervivencia y adaptación, quizás podrían así entender esta alborada de las ruinas, un lenguaje arquitectónico en clave diseñado para habitar y no para huir o para ser rechazado. Esperamos que el presente trabajo inspire dicha relectura en algunos de ustedes, lectores.

Obras citadas

- Anidjar, Gil. "Medieval Spain and the Integration of Memory (On the Unfinished Project of Pre-Modernity)." *Islam and Public Controversy in Europe*. Nilüfer Göle, Ed. Farnham, UK: Ashgate, 2014. 217-225.
- . *The Jew, the Arab: A History of the Enemy*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003
- . "Our Place in Al-Andalus." *Kabbalah, Philosophy, Literature in Arab Jewish Letters*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2002.
- de Bunes Ibarra, Miguel Ángel. *Teresa de Jesús y sus fundaciones en Castilla-La Mancha*. Fotografías de David Blázquez. Toledo: Editorial Cuarto Centenario, 2015.
- Burckhardt, Jacob. *The Civilization of the Renaissance in Italy*. Trad. Samuel George Chetwynd Middlemore. EBook # 2074. New York: The MacMillan Company, 2014. Consulta 20 de agosto de 2015.
- Boym, Svetlana. "Ruinophilia: Appreciation of Ruins." *Atlas of Transformation*. Versión electrónica. 2011. Consulta 15 de noviembre de 2015.
- . *Architecture of the Off-Modern*. Princeton, NJ: Princeton Architectural Press, 2008.
- Carrión, María M. "After Thought. Devotion, Teresa de Jesús, and Miguel de Cervantes." *Romance Quarterly* 63 (2016) 1: 1-11.
- . "Scent of a Mystic Woman. Teresa de Jesús and the *Interior Castle*." *Medieval Encounters* 15 (2009) 1: 130-156.
- . *Arquitectura y cuerpo en la figura autorial de Teresa de Jesús*. Barcelona: Anthropos, 1994.
- Ceballos, Manuela. 'The Favor of Good Companions: Violence and the Formation of Religious Communities in Early Modern Iberia and North Africa'. Tesis doctoral inédita. Emory University, 2016.
- Constable, Olivia Remie, ed. *Medieval Iberia. Readings from Christian, Muslim, and Jewish Sources*. Philadelphia, PA: Pennsylvania University Press, 2012.
- Covarrubias Orozco, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sanchez impresor del Rey N. S., 1611.
- Decter, Johathan P. *Iberian Jewish Literature. Between al-Andalus and Christian Europe*. Bloomington: Indiana University Press, 2007.
- Dodds, Jerrilynn. *Architecture and Ideology in Early Medieval Spain*. College Park, PA: Penn State University Press, 1990.
- De Jesús, Teresa. *Obras completas*. Ed. Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986.
- Hernández, Gloria. "La morada espiritual en separación en el *Cántico espiritual* y *Rāsa Līlā*." *Repensando la experiencia mística desde las islas extrañas*. Ed. Luce López-Baralt. Madrid: Trotta, 2013. 379-399.
- . "El *Cántico espiritual* y *Rāsa Līlā*: Comparación y revelación." *Revista San Juan de la Cruz* 44 (2009): 111-128
- Larsen, David Charles. *Means of Intelligibility*. Tesis doctoral inédita. University of California, Berkeley, 2007.
- López-Baralt, Luce. "Santa Teresa de Jesús y Oriente: el símbolo de los siete castillos del alma." *Sin Nombre* XIII (1983): 25-44.
- . "De Nuri de Bagdad a Santa Teresa de Jesús: el símbolo de castillos concéntricos del alma." *Vuelta* (1983): 18-22.

- . "Santa Teresa de Jesús y el Islam. Los símbolos místicos del vino del éxtasis, la apretura y la anchura, el huerto del alma, el árbol espiritual, el gusano de seda y los siete castillos del alma." *Ephemerides Carmeliticae* XXXIII (1982): 629-678.
- . "Simbología mística "secreta" islámica en San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús." *Nueva Revista de Filología Hispánica* XXX (1981): 21-91.
- Manero Sorolla, Pilar. "On the Margins of the Mendozas: Luisa de la Cerda and María de San José (Salazar)." *Power and Gender in Renaissance Spain: Eight Women of the Mendoza Family, 1450-1650*. Ed. Helen Nader. Champaign: University of Illinois Press, 2004, p. 115.
- Menocal, María Rosa. *Ornament of the World. How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. New York: Back Bay Books, Little, Brown and Company, 2009.
- . *Shards of Love. Exile and the Origins of the Lyric*. Durham, NC: Duke University Press, 1993.
- Nirenberg, David. *Neighboring Faiths: Christianity, Islam, and Judaism in the Middle Ages and Today*. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 2014.
- . *Communities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.
- Pensky, Max. "Three Kinds of Ruin: Heidegger, Benjamin, Sebald." *Polígrafi* 16 (2011): 65-89.
- Pérez Rodríguez, María José. "El rostro de Teresa de Jesús como escritora en el *Libro de la vida*." *Tonos. Revista electrónica de estudios filológicos* XX (2010): n. p.
- Real Academia Española. *Diccionario de la lengua castellana*. Tomo quinto. Que contiene las letras O.P.Q.R. Madrid: Imprenta de la RAE, por los herederos de Francisco del Hierro, 1737.
- Robinson, Cynthia. *Imagining the Passion in a Multiconfessional Castile: The Virgin, Christ, Devotions, and Images in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*. College Park, PA: Penn State University Press, 2013.
- Rosa-Rodríguez, María del Mar. "Religiosities in Linguistic Transit: Religious and Linguistic Hybridity in Spanish Golden Age." *Hybridity in Spanish Culture* Volume. Ed. María P. Tajés. Newcastle UK: Cambridge Scholars Publishing, 2011. 1-20.
- . "Simulation and Dissimulation: Religious Hybridity in a *Morisco Fatwa*." *Medieval Encounters* 16 (2010): 143-182.
- . "Un proyecto de tolerancia: intención, dogma y la historia del otro." *Escribir lo divino*. Ed. Angel L. Rosa-Vélez. San Juan, Puerto Rico: Editorial Isla Negra, 2009.
- Del Rosal, Francisco. *Diccionario etimológico: Alfabeto primero de Origen y etimología de todos los originales de la lengua castellana*. Ed. Enrique Gómez Aguado. Madrid: Editorial CSIC, 1992 [1601].
- Ruggles, D. Fairchild. *Islamic Gardens and Landscapes*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2008.
- . *Gardens, Landscape, and Vision in the Palaces of Islamic Spain*. College Park, PA: Penn State University Press, 2003.
- Ruiz-Souza, Juan Carlos. "Castilla y la libertad de las artes en el siglo XV. La aceptación de la herencia de Al-Andalus: de la realidad material a los fundamentos teóricos." No. Extra: *El siglo XV hispano y la diversidad de las artes. Anales de historia del arte* 1 (2012): 123-161.

---. “De La Alhambra de Granada al Monasterio de El Escorial: *ribat* y castillo interior. Arquitectura mística ante el desafío historiográfico de 1500.” *Reales Sitios: Revista del Patrimonio Nacional* 195 (2013): 4-27.

Sells, Michael. “Love.” *The Literature of Al-Andalus*. Eds. María Rosa Menocal, Raymond Scheindlin, y Michael Sells. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.