

La mística: espacio femenino en el Libro de la vida de Santa Teresa de Jesús

Hayam Abdou Mohamed

Catedrática adjunta Universidad de Helwan

Resumen

Este trabajo pretende examinar el *Libro de la vida* de Santa Teresa de Jesús, a la luz de la teoría de la representación machista y las ideas tratadas sobre el misticismo en *Espéculo de la otra mujer* de Luce Irigaray. Según Irigaray, el misticismo es una vía mediante la cual la mujer reivindica su derecho al acceso al mundo de la escritura, y así, comparte el espacio con el hombre y, a la vez, crea un espacio propio, espacio femenino. Simone de Beauvoir, por su parte, acude a la figura de la mística para plantear la idea del refugio en el amor divino cuando la mujer fracasa en encontrar el amor humano.

ملخص

نسعى في هذه الورقة البحثية إلى تحليل "كتاب الحياة" للكاتبة والقديسة تيرسا دي خيسوس على ضوء الأفكار التي وردت في الفصل الذي يحمل عنوان "التصوف" في كتاب "مرآة المرأة الأخرى" للناقدة الفرنسية لوسي إيريجاري، وفقاً لهذه الناقدة تعد تجربة التصوف هي الطريق الذي اتخذته المرأة في القرن السادس عشر الميلادي لتدخل إلى عالم الكتابة وتشارك الرجل في هذا العالم وفي الوقت نفسه تخلق لها مكاناً خاصاً. من ناحية أخرى سيمون دي بيفوار تلجأ لاستخدام شخصية المرأة المتصوفة لتعرض لفكرة اللجوء للحب الإلهي عندما تفشل المرأة في إيجاد الحب البشري.

Con la palabra "espacio" en el título, se refiere a encontrar un espacio en el mundo de la escritura, un mundo al que la mujer del S. XVI no tenía acceso a

ello. Es verdad que no se puede negar a una mujer con la devoción y la formación religiosa, clerical y espiritual de Santa Teresa su experiencia mística, pero sin la escritura a nosotros nunca nos hubiera llegado esta experiencia. Muchos críticos han insistido en que el *Libro de la vida* es un disfraz, camuflage que sirve para crear lugar en una sociedad que niega a la mujer la autoridad. Santa Teresa procura legitimar su búsqueda de autoría (en su caso opta por la técnica del mimetismo, según la denominación de Luce Irigaray). Para afirmar o refutar esta idea hay que ir detectando los recursos que empleó nuestra autora. Así que procuraré hacer un acercamiento a la figura de Teresa de Jesús como escritora feminista en un entorno social, cultural y religioso hostil a la mujer. Centrándome en el *Libro de*

la Vida analizaré el proceso místico de la Santa, a la luz de *Espéculo de la otra mujer* de Luce Irigaray, precisamente, me valdré de las ideas tratadas en el capítulo de “La mística”, también me apoyaré en el apartado sobre “La mística” de *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir.

Irigaray afirma que el discurso místico constituye el único lugar en “*la historia de Occidente en el que la mujer habla, actúa, además públicamente*”⁽¹⁾.

La idea principal de *Espéculo* se basa en refutar la idea de la representación machista de la mujer. Según lo que señala la autora de este libro, la mujer está atrapada en la lógica especular machista, es decir, la mujer se ve como un espejo de la masculinidad del hombre, se ve como un espejo negativo, además,

vista como objeto por el sujeto masculino, con lo que el resultado será, no una auto-imagen, sino más bien una sombra de la caverna platónica, mito al que Irigaray dedica la última parte de su libro.

Con “la mistérica” la filósofa francesa se alude al misticismo habitando el cuerpo de algunas monjas. Las características de la mujer mistérica están perfectamente visibles en Santa Teresa. Nuestra escritora, igual que otras mujeres místicas medievales, teñía su voz de un tono elevado para que le dieran la aprobación del acceso al mundo de la autoridad. La perspectiva de Irigaray acerca de la “mistérica” se caracteriza por dos atributos fundamentales: un distanciamiento de la racionalidad mediante vías alternativas de práctica espiritual (oración mental, visiones imaginarias e intelectuales y lo que

acarrear de arrocamiento, salirse de sí, ...etc.), y al mismo tiempo una energía erótica que sublima el discurso espiritual. Este segundo es fundamental en la experiencia mística y encaja con lo que señala Simone de Beauvoir en su libro *El segundo sexo*: “Amor humano, amor divino se confunden, no porque éste sea una sublimación de aquél, sino porque el primero es también un movimiento hacia una trascendencia, hacia lo absoluto”⁽²⁾.

Según Beauvoir, cuando la mujer fracasa en encontrar el amor humano busca el amor divino y “optará por adorar la divinidad en Dios mismo”⁽³⁾. Consecuencia de ello en muchas místicas encontramos “esta confusión inextricable entre el hombre y Dios. Sobre todo es el confesor quien ocupa un lugar equívoco entre el cielo y la tierra”⁽⁴⁾. Aceptando esta idea se puede

entender la insistencia de Santa Teresa en la naturaleza humana de Cristo ya que la mujer “*busca ante todo en el amor divino lo que la enamorada le pide al del hombre: la apoteosis de su narcisismo*”⁽⁵⁾.

La autora de *El segundo sexo* llega más allá cuando señala refiriéndose a las hermanas “*lo que buscan no es una transcendencia, es la redención de su feminidad*”⁽⁶⁾. Irigaray también se apoya en esta idea señalando que “*«Dios» habrá sido su mejor amante al no alejarla de sí misma salvo en ese intervalo de su goce en el que ella se/ le encuentra*”⁽⁷⁾.

Cabe señalar que Beauvoir concluye su capítulo sobre la mística dedicando unas líneas de sentido muy acertado a todas las místicas, a Santa Teresa, entre

otras. Para Beauvoir, la mística es una mujer activa quien sabe dejar su experiencia mística y “*proyectarla mediante una acción positiva hacia la sociedad humana*”⁽⁸⁾.

Ahora bien, el misticismo involucra una relación con lo divino enmarcada en el tropos del amor humano: el alma -la Amada- anhela unirse completamente con Dios -el Amado- mediante una experiencia de *jouissance* o éxtasis que destruye las fronteras entre el sujeto y el otro. El éxtasis carnal experimentado en la unión sexual se relaciona metonómicamente con el éxtasis del alma en su unión con Dios.

Para Irigaray, la mujer medieval tenía dos opciones para afrontar la lógica especular machista o permanecer en silencio, o, llevar a cabo una representación

de sí misma como hombre inferior, que representa en sí un tipo de histeria⁽⁹⁾.

La creación artística y literaria de la mujer de los siglos XVI, XVII no se puede ser separada de su marco temporal. La mujer sigue buscando su lenguaje. Para Santa Teresa de Ávila lo de romper con el marco impuesto le sirve de doble filo: distinguirse de las escrituras masculinas (ya que señala a lo largo del discurso que ella es mujer y que es inferior y esto lleva en sí agradar a los lectores varones), por un lado, y, a la vez, construir un lenguaje propio, por otro. Isolina Ballesteros ve que la mujer desde el Renacimiento ha optado por el molde autobiográfico, cuya columna vertebral es el “yo” en un intento de levantar su voz, que sería la mejor manera para autoconocerse⁽¹⁰⁾.

Lo más destacado a primera vista de este estilo propio de la Santa es el uso de la primera persona, y la creación del marco interlocucional, y lo que acarrearán las dos técnicas de subjetividad, concienciación, autoconocimiento, la necesidad y el deseo de comunicación e interacción. Me inclino a la opinión que dice que a veces la voz en primera persona “*no intenta aparecer como la voz de la autoridad, sino la de un ente en formación*”, que se puede ser aplicable al “yo” del *Libro de la vida*⁽¹¹⁾.

Si ya adoptamos la perspectiva de Irigaray sobre - La posibilidad de ser sujetos se les niega a las mujeres,⁽¹²⁾ entonces sería útil admitir lo que señala esa misma autora a cerca de la experiencia mística como una experiencia de pérdida del sujeto, de desaparición de la oposición sujeto/ objeto, de

afirmación de la identidad femenina⁽¹³⁾. Aunque no todos los místicos hayan sido mujeres, el misticismo parece haber formado un área de esfuerzo espiritual bajo el machismo en el que las mujeres han sobresalido mucho más que los hombres. Beauvoir comparte esta misma idea, según ella:

ha habido hombres que ardieron también con esta llama, pero no son muchos y su fervor revestía un aspecto intelectual muy depurado. Sin embargo, las mujeres que se abandonan a las delicias de los cletes esponsales son legión, y los viven de forma curiosamente afectiva⁽¹⁴⁾.

De igual modo señala la propia Santa Teresa “y hay muchas más que hombres a quien el Señor hace estas mercedes, [...] aprovechaban mucho más en este camino que los hombres, y daba de ello excelentes

razones” (El Libro de la vida, XL, p. 502).

Ahora bien, mi propósito es desarrollar lo referente a su estrategia del “discurso de humildad”, y las herramientas que le permitieron expresar sus ideas sin enfrentarse directamente a las autoridades eclesiásticas.

A mi parecer, son cinco herramientas de las que se vale nuestra escritora para reclamar su derecho a la existencia y presencia en el mundo intelectual y, en la sociedad. Las cinco herramientas están muy vinculadas entre sí, la una lleva a la otra.

La primera es el empleo de un “yo” femenino inferior adaptando el tono de la debilidad, la ignorancia y la absoluta dependencia al poder patriarcal. El “yo” en femenino es la voz narrativa que predomina todo el

libro. Así habla Santa Teresa “y soy tan ignorante y de tan rudo entendimiento” (XXVIII, p. 319).

El “yo” de Santa Teresa es consciente de toda carencia de autoridad por lo cual empieza su libro dejando bien claro que está escribiendo por “mandato”, por “obediencia” a su confesor, el padre García de Toledo: “más por no hacer más de lo que me mandaron, en muchas cosas seré corta, más de lo que quisiera; en otras más larga que era menester” (VI, p. 66). También se nota que esta cita refleja las limitaciones que le impusieron como escritora. En otro sitio dice “yo digo lo que ha pasado por mí, como me lo mandan [...] lo envió [...] lo que he dicho hasta aquí de mi ruín vida y pecados lo publiquen...” (X, p. 112). Y abundan los ejemplos que indican esa misma idea, casi no carece un capítulo sin

mentonar lo de escribir por mandato.

Por otra parte, se refugia en el tema de la escritura divina que lleva en sí negar su responsabilidad sobre lo que escribe: “que muchas cosas de las que aquí escribo, no son de mi cabeza, sino que las decía este mi Maestro celestial...” (XXXIX, p. 485), y vuelve a insistir en ello cuando dice: “y muy de veras para cumplir con todas mis fuerzas la más pequeña parte de la Escritura divina” (XL, p. 498).

Alison Weber acuñó la expresión de «Rhetoric of femininity» para referirse a una serie de recursos retóricos que empleó la Santa, entre ellos, las expresiones de infravaloración, la fingida incompetencia e ignorancia, el posible mal entendimiento de las cosas, la ironía⁽¹⁵⁾. A modo de poner

unos ejemplos basta mencionar esas expresiones: “*a una mujercilla ruin y flaca como yo y temerosa*” (XXVIII, p. 328), “*que no piense que va en letras y saber, que, aunque a mi todo me falta*” (XXX, p. 346), “*En fin, mujer, y no buena, sino ruin*” (XVIII, p. 194), “*querer tratar con persona tan ruin como yo [...] como él fue entendiendo mis imperfecciones tan grandes, y aun serían pecados*” (XXIII, p. 264).

Santa Teresa no imita el discurso de los hombres sino crea un discurso propio carece de elocuencia y a lo largo del libro se empeña en reiterar que no puede escribir como los hombres, que no entiende de las letras como los hombres, etc.

La segunda herramienta de la que se sirve nuestra escritora para acceder al mundo de la escritura es la creación del marco interlocucional y

el de refugiarse en la multiplicidad del destinatario.

Desde las primeras líneas de su libro se asoma el primer destinatario: el Padre García de Toledo, el destinatario oficial de la obra. La Santa se escuda en este destinatario para anunciar la irresponsabilidad, en parte, de lo que escribe: “*No sé si hago bien de escribir tantas menudencias. Como vuestra merced me ornó a enviar a mandar que no se me diese nada de alargarme, no dejase nada*” (XXX, p. 355).

Así se dirige a su destinatario: “*y perdóneme, que he estado muy atrevida*” (XVI, p. 182). “*Si después le pareciese a vuestra merced...*” (XXXIV, p. 416). Es una actitud a la que sigue fiel hasta el final de su obra: “*Creo se enfadará vuestra merced de la larga relación que he dado de este*

monasterio” (XXXVI, p. 448). A él también recurre para que él le haga de portavoz: “*Dé voces vuestra merced en decir estas verdades, pues Dios me quitó a mística esta libertad*” (XXVII, p. 309).

Nuestra escritora elabora “*un texto multidimensional por utilizar un diálogo o un proceso epistolar comunicativo con el propósito de crear un vínculo entre la escritora, Teresa y sus receptores múltiples, sus hermanas*” Cammarata, J.F. (1994: p. 59).

A lo largo del discurso, la Santa no pierde la vía interlocutoria. Tampoco descarta oportunidad para mantener a su lector atento y/o hacerle partícipe. Es muy frecuente leer esta frase “ahora diré”, o “como diré después” o “si a vuestra merced le pareciera bien”. Cabe señalar que la

perseverancia y la fidelidad de la autora a este recurso como a otros se mantienen a lo largo de las páginas del libro, casi no carece un capítulo de estas expresiones.

Aunque Teresa de Ávila escribe dirigiéndose, al estilo de Lázaro de Tormes, a “vuestra merced”, al Padre García de Toledo, en realidad se dirige a un círculo más amplio de destinatarios; a personas que pudieran leer la obra porque los confesores se la muestran: “*Abra el Señor los ojos de los que lo leyeren con la experiencia, que, por poca que sea, luego lo entenderán*” (XII, p. 134). A los padres, aconsejando sobre la educación de sus hijos: “*Si yo hubiera de aconsejar, dijera a los padres que en esta edad tuviesen gran cuenta...*” (II, p. 27). A los penitentes: “*que no es mucho lo diga aquí para aviso de otras de tan gran mal; que para*

delante de Dios bien veo no me es disculpa” (V, p. 52). También se dirige a los que siguen un camino de oración: *“a los muy encumbrados en oración, algunos tiempos que los quiere Dios probar, y parece que su Majestad los deja*” (XV, p.171). Asimismo escribe a las almas “flacas” como la suya para *“que nunca desesperen ni dejen de confiar en la grandeza de Dios*” (XIX, p. 204). Y como no a sus monjas, sobre todo, lo que concierne al episodio de la fundación del monasterio de San José porque esto *“animará mucho para servir a Dios las que vinieren y a procurar no caiga lo comenzado*” (XXXVI, p. 448). A cualquier lector *“para que se esfuercen y animen los que esto leyeren a dejarlo todo del todo por Dios*” (XXI, P. 242). Y así sigue hasta el final del libro dirigiendo

invitaciones para más gente a leer el libro: *“que sería cansarme y cansar a quien lo leyese, si las hubiese de decir... ”* (XXXIX, p. 483).

Por otra parte, es muy presente lo de vincular la vía interlocucional con el discurso misógino y con la idea de la inferioridad y la sujeción de la mujer al poder patriarcal (la tercera y cuarta herramientas). Frases como éstas sirven para ilustrar esta tesis: *“que vuestra merced sabrá mejor que yo”* (XXII, p. 249), *“Así que vuestra merced, hasta que halle quien tenga más experiencias que yo y lo sepa mejor, esté en esto”* (XXII, p. 253).

No hay que olvidar el destinatario omnipresente en todo el libro Dios, al que Teresa se dirige con mucha frecuencia para

alabar, suplicar, consolarse, tranquilizarse, tomar fuerzas...etc.

Cómo, Dios mío, que no basta que me tenéis en esta miserable vida, y que por amor de vos paso por ello, y quiero vivir adonde todo es embarazos para no gozaros, [...] y todo lo paso por amor de vos; pues bien sabéis, Señor mío, que me es tormento grandísimo y que tan poquitos ratos como me quedan para gozar de vos os me escondáis ¿Cómo se compadece esto en vuestra misericordia?; ¿Cómo lo puede sufrir el amor que me tenéis? Creo yo, Señor, que, si fuera posible poderme esconder yo de vos, como vos de mí, que pienso y creo del amor que me tenéis que no lo sufrirais; mas estáis vos conmigo y veisme siempre. No se sufre esto, Señor mío; suplicoos miréis que se hace agravio a quien tanto os ama» (XXXVII, p. 457).

Precisamente sobre este entrañable diálogo escribe Carmen Martín Gaité:

¿Qué diferencia hay entre este tono y el de una carta de amor? Es evidente que al elaborar pasajes como éste, Teresa de Jesús no solamente se había olvidado de cualquier problema de elaboración, sino también de que eran las monjas carmelitas y el padre García de Toledo y sabe Dios quién más los que iban a leer e interceptar el mensaje amoroso⁽¹⁶⁾.

Así pues, la existencia del otro, el receptor que escucha o lee el texto, da identidad al escrito autobiográfico. Es un recurso de mucha presencia en las escrituras de mujeres que sucedieron a la Santa y que tiene por objeto la necesidad de crear un oyente, alguien a quien hereda su

memoria, también responde a la urgencia de encontrarse ante un espejo donde quedar reflejada. Aquí el espejo no es la masculinidad a la que rechaza Irigaray sino un espejo real que refleja la propia identidad, la identidad femenina. Así pues, el “tú”, el destinatario múltiple, en este caso, es el cauce que salva el discurso de caer en el olvido.

La tercera herramienta de la que se vale nuestra escritora para hacer aceptable su discurso es la misoginia. Santa Teresa participa igual que muchos de sus contemporáneos del imaginario de lo femenino de su época, ya que, tiene prejuicios en contra de mujeres y/o a favor de los hombres “que ellas más que los hombres son obligadas a tener honestidad” (V, p. 54).

Ella, igual que muchas mujeres

de su tiempo, es sexista: “Y si es mujer casada, dirá que es mejor, cuando ha de entender en su casa estarse en oración, aunque descontente a su marido” (XI, p. 148), también es machista y misógina, expresiones como: “es menester tanto, en especial con mujeres, porque es mucha nuestra flaqueza” (XXIII, p. 266), o “y sin esto no tendría sosiego ni es bien que mujeres le tengamos, pues no tenemos letras” (XXVI, p. 296), demuestran esta implicación y arraigo cultural.

Así que la “aceptación, repetición y exageración de la inferioridad femenina es su técnica de superación humilde”⁽¹⁷⁾.

No en vano entonces que la Santa utiliza categorías como “miseria” y “ruindad” que suelen ver con prejuicios referidos a la naturaleza femenina (más que

a la masculina), como bien indica Cammarata “Santa Teresa se defiende de antemano por toda posible transgresión y se resguarda de la censura por medio de sus disculpas de ser pobre mujer que pueda equivocarse por las deficiencias inherentes de género”⁽¹⁸⁾. Así habla la Santa: “para los demás basta ser mujer para caérsele las alas, cuanto más, mujer y ruin” (X, p. 114).

Por otra parte, insiste mucho en la debilidad femenina para ganar la confianza y la simpatía de los lectores masculinos: “Para mujercitas como yo, flacas y con poca fortaleza, [...] Más para siervos de Dios, hombres de tomo, de letras, de entendimiento” (XI, pp. 126 y 127).

Afirma Santa Teresa que no puede explicar su experiencia con

letras como hacen los “varones doctos” (XVIII, p. 193). La idea de la flaqueza del sexo femenino está muy presente en el libro: “para mujeres es más malo, que podrá el demonio causar alguna ilusión” (XII, p. 135) y que “habían acaecido grandes ilusiones en mujeres y engaños” (XXIII, p. 259). Por ello, hay que documentar esta experiencia a través de la escritura para evitar cualquier duda a cerca de su existencia.

Ahora bien, Santa Teresa rechaza el prejuicio de la flaqueza femenina de una forma práctica, pues consciente del tema de la emancipación de la mujer y que el primer paso en este camino es la independencia económica, así decidió prescindir de la renta para mantener el convento y que vive de limosnas y de su trabajo y el trabajo de las doce mujeres que están con ella (XXXVI, pp. 442 y 443).

En este sentido Santa Teresa se considera como pionera en hablar de la condición femenina, de las ataduras de las mujeres y, sobre todo, de la falta de recursos económicos que es la clave de la libertad, dice así *“aunque fuera mujer, ¿si tuviera libertad!; más atada por tantas partes, sin dineros, ni de dónde tenerlos, ni para Breve, ni para nada, ¿qué puedo yo hacer, Señor?”* (XXXIII, p. 397).

Llama la atención que sólo en un caso se ve que la Santa está a favor de las mujeres como lo hemos indicado más arriba, en la cita en la que habla del triunfo espiritual de la mujer mística que supera el del hombre místico.

La cuarta herramienta es la sujeción al poder masculino. Santa Teresa es consciente de que su obra pasará por las manos de la

inquisición y estará sometida a la censura de la autoridad patriarcal. El primer punto en el que se fortalece nuestra escritora para superar este obstáculo es insistir en el tema de escribir por mandato, o por obediencia, como hemos señalado. Además, en su proceso místico recurre a personas aceptadas desde la perspectiva patriarcal. Primero a pedir consejos de sus confesores y subraya la ayuda de algunos de ellos: *“díjome aquel varón santo que me confesó”* (XXIV, p. 272), *“porque este Padre rector nunca dudó en que era espíritu de Dios”* (XXXIII, p. 396). Asimismo, admite el apoyo que recibió de San Pedro de Alcántara quien le animó durante su crisis espiritual (XIII, p. 149).

La idea de rendirse ante el juicio de los hombres y obedecerles está muy presente en

todo el libro, y lo declara obviamente cuando dice "*Esto era después que yo estaba tan sujeta a obedecerlos...*" (XXXVII, p. 453).

La sumisión de Santa Teresa al poder machista constituye su liberación. En su libro habla de su dependencia a cinco o seis confesores "*porque todos eran más de buena vida sin comparación que yo, y letrados*" (XXV, p. 288), también acepta la humillación de algunos: "*él a reñirme*" (XXVIII, p. 328), "*y trajóle Dios a tiempo, que vio su Majestad había de ser menester para ayudar a su obra de este monasterio, que quería su Majestad se hiciese*" (XXXIII, p. 394).

La quinta herramienta es el lenguaje, ésa igual que las otras herramientas desembocan en la descripción de la experiencia

mística. Teresa de Ávila es pionera en rechazar el discurso místico establecido por los hombres y crear un discurso propio para afirmar la identidad femenina.

Cuando nuestra escritora insiste en su discapacidad para explicar su experiencia con letras como hacen los "*varones doctos*", que son "*letrados y espirituales, y saben lo que dicen*" (XXII, p. 244), esto quiere decir que tendrá otra estrategia. Entonces, el hecho de ser, según ella, una experiencia que no se puede ser expresada con palabras afirma que lo hará de otra forma.

Comparto la opinión de María José Pérez González cuando señala que: "*el hecho de ser mujer y por ello no tener que mostrarse culta le proporcionó una gran libertad, le permitió liberarse de encorsetamientos estilísticos de la retórica renacentista*"⁽¹⁹⁾.

Teresa de Ávila al liberarse de los recursos estilísticos propios de su tiempo adquiere más libertad de expresión y opta por una “llaneza y claridad” que podrían caracterizar su estilo literario.

Ahora bien, el hecho de insistir por parte de la Santa en no tener ningún interés intelectual es totalmente falso porque, por un lado, se atreve a documentar su experiencia en el campo espiritual, aunque sabe que recibirá críticas y le preguntarán algunas cosas que ella “*respondía con llaneza y descuido; luego les parecía los quería enseñar*” (XXVIII, pp.327 y 328), por otro, la experiencia mística vincula su vida a la lectura y sobre todo, a la literatura, porque lo extraordinario de los fenómenos experimentados hace que acuda a libros espirituales, como *Subida del Monte*.

Además de leer y buscar luz en los libros la Santa siente la necesidad de poner por escrito el reconocimiento a lo que sucede y confirmar su realidad. Asimismo pretende ponerlos en manos de “letrados” (los teólogos) para que juzguen la veracidad de su experiencia.

Por otra parte, ella lee libros porque quiere “remediar con leer” (XXX, p. 348). El hecho de negar el interés por el mundo intelectual le hace esforzarse en utilizar las formas retóricas de respeto y vasallaje al dirigirse a su confesor y destinatario, y se escuda en la vía interlocucional y emplea el discurso misógino. También procura ser prudente al escribir. Por eso, tan a menudo, sus afirmaciones aparecen teñidas por expresiones como: “creo se llama así”, “Paréceme ahora a mí que he

leído u oído”. Asimismo la Santa muestra duda e inseguridad ante el término: “*mística Teología, que creo se llama así*”, para no dar a entender que se tiene por letrada.

Hubo una unanimidad entre los críticos y lectores de Santa Teresa (no sería yo una excepción) sobre su verdadero mérito que reside en el uso del lenguaje del cuerpo para expresar el proceso místico.

Nuestra escritora expresa esta experiencia desde un punto de vista femenino, desde un mundo al que no tiene acceso el hombre: el cuerpo femenino “*que muy conocidamente aquel gozo y deleite participa de él el cuerpo*” (XVII, pp. 189 y 190). Es la necesidad de percibir la experiencia espiritual a través de los sentidos, no del intelecto: “*sentí que con los ojos del cuerpo ni del alma ni vi nada*”, o cuando

dice “*porque siente con los sentidos*”.

La experiencia mística supone la pérdida de la posición del sujeto y la escapada a la lógica especular, frases como las siguientes ilustran esta tesis: “*no queda un punto para acabar el ánima de salir de este cuerpo. ¡Y qué venturosa muerte sería!*” (XVII, p. 183), “*lágrimas gozosas [...] fuego con agua [...] estar tan fuera de mí, que no sabía si era sueño o si pasaba en verdad la gloria que había sentido; y de verme llena de agua*” (XIX, p. 202), “*vinome un arrobamiento tan grande, que casi me sacó de mí. Sentéme, y aún paréceme que no pude ver alzar ni oír misa*” (XXXIII, p. 399).

Como hemos indicado más arriba que la visión del éxtasis supone la salida de la representación machista, así que

nuestra autora habla de la falta de los sentidos: la vista, el oído y el habla (XVIII, p. 198).

Santa Teresa optará por una espiritualidad de raíz corporal, que según su parecer es *“una cosa muy corporal a una muy espiritual”* de ahí, viene el habla del arrobamiento, del éxtasis, de los *“tormentos y dolores del cuerpo, de males tan recios, que no me podía valerme”* (XXX, p. 345). Es una experiencia con más *“pena corporal y contento espiritual”* (XXX, p. 340). Santa Teresa percibe la experiencia mística por los sentidos, y es de fondo afectivo y optimista, que se apoyará en la confianza en un Dios hecho hombre, próximo a nosotros, pues comparte nuestras flaquezas y sufrimientos (XXII, p. 257). La Santa está convencida de que *“nosotros no somos angeles, sino*

tenemos cuerpo” (XXI, p. 250), No en vano entonces que insista en la naturaleza humana de Cristo, así dice: *“sólo podía pensar en Cristo como hombre; más es así que jamás le pude representar en mí”* (IX, p. 102), y se pregunta *“como podríamos representar con estudio la Humanidad de Cristo”* (XXIX, p. 329), dado a *“entender que es hombre y Dios”* (XXVIII, p. 320). Entonces aceptar la humanidad de Cristo permite *“en tiempo de saquedades”* verlo como *“muy buen amigo”* porque *“le miramos Hombre y vémosle con flaquezas y trabajos”* (XXI, p. 250).

Por otra parte, utiliza vocablos y expresiones que se refieren a las etapas por las que pasa el amor humano: el enamoramiento *“quedáse sola con ÉL, ¿qué ha de hacer sino amarle? Ni ve, no oye, si no fuese afureza de brazos poco*

hay que agradecerle” (XIX, p. 203), o cuando dice “*Como acá si dos personas se quieren mucho y tienen buen entendimiento, aun sin señas parece que se entienden con sólo mirarse*” (XXII, p. 307). O utiliza expresiones propias de la queja de una esposa ante el abandono de su esposo y el no pasar el tiempo suficiente a su lado (XXXVII, p. 457), o se refugia en un discurso sensual cuando arde en la llama de la pasión “*¿Cómo ha de juntar boca, que tantas palabras ha hablado contra el mismo Señor, a aquel cuerpo gloriosísimo...*” (XXXVIII, p. 473), “*no es menester más de amaros de veras y dejarlo de veras todo por Vos*” (XXXV, p. 427). Luego describe el momento de entregarse a él “*mostrándome gran amor: 'ya eres mía y Yo soy tuyo'*” (XXXIX, p. 492).

Conclusiones

El uso de un “yo” femenino inferior, el refugio en el marco interlocucional, el discurso misógino, la sujeción al poder patriarcal y el escribir utilizando el lenguaje del cuerpo son cinco herramientas de las que se sirve nuestra escritora para acceder al mundo intelectual de su época y transmitir su experiencia espiritual. Sin estos cinco recursos su libro hubiera caído en el olvido, o, hubiero sido condenado a la aniquilación, a la quema.

Santa Teresa, en situación de subordinación y censura, encontró en la mística una forma de reafirmar y reconocer su voz y hacer llegar su experiencia a las/os demás. La mujer en este caso está invitada a entrar y ser partícipe en el mundo de la escritura, un mundo del que está excluida.

La narración de su proceso místico fue su arma y autoridad. Mediante la “autobiografía” se pudo liberar de los conceptos estrechos y prejuiciados de los varones y mujeres de su época.

Creo que la teoría de Irigaray sobre la pérdida del sí que une a todos los místicos siendo hombres o mujeres permite la igualdad entre los dos sexos, ya que experimentando el éxtasis ya no se habla ni de sujeto ni de objeto sino de una identidad igualada durante un proceso espiritual y ante un ser sublime.

Bibliografía

- (A) Libros

BALLESTEROS, Isolina, (1994), *Escritura femenina y discurso autobiográfico en la nueva novela española*, New York: Peter Lang.

FRIEDAN, Betty, (1974), *La mística de la feminidad*, Madrid: Jucar.

MARCOS, Juan Antonio, (2001), *Mística y subversiva: Teresa de Jesús. Las estrategias retóricas del discurso místico*, Madrid: Editorial de Espiritualidad.

MOI, Toril, (1988), *Teoría literaria feminista*, traducción de Amaia Bárcena, Madrid: Cátedra.

TERESA DE JESÚS, Santa, *Libro de la vida*, (2006), prólogo de Lolita Bosch, edición de Elisenda Lobato García, Barcelona: Lumen.

WEBER, Alison, (1990), *Teresa of Ávila and the Rhetoric of Feminity*, Princeton, N.J., Oxford: Princeton Univeristy Press.

CIPLIJKAUSKAITÉ, Biruté, (1994) *La novela femenina*

contemporánea (1970-1985), Hacia una tipología de la narración en primera persona, Barcelona, Anthropos.

- (B) Artículos

CELIS, Roger, (2008), "Teresa de Jesús y el *Libro de la Vida*: Más allá de la retórica confesional", en *Espéculo. Revista de estudios literarios*, <http://www.ucm.es/info/especul/numero40/steresa.html>

GARCÍA MARTÍNEZ, Fidel, (2010), "Espontaneidad y feminismo en Santa Teresa "El Castillo interior"", en *Hispanista, Primera revista electrónica de los hispanistas de Brasil*, V. II, no. 6.

MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, (1983), "La vocación literaria de Santa Teresa", en *Nueva Revista de Filología Hispánica, México*, V. 32, no. 2, pp. 355-379.

MEJÍAS NAVARRETE, Elizabeth, (2004), "Cuerpos consagrados a Dios: La experiencia mística y la liberación de los sentidos a través de los escritos de la Madre Francisca de Natividad y los de la Madre San José. América, siglo XVII", en *Anuario de Pregrado*, N° 1, pp. 75-99.

PÉREZ GONZÁLEZ, María José, (diciembre, 2010), "El rostro de Teresa de Jesús como escritora en *El libro de la vida*", en *Revista electrónica de estudios filológicos*, no. XX, sin numeración.

ROSSI, Rosa, (1982-1983), "Teresa de Jesús. I. La mujer y la Iglesia, II. La mujer y la palabra", en *Mientras tanto*, no. 14-15, pp. 76-77 y 40-44.

THIEM, Annegret, (2004), "Al otro lado. Yanitzia Canetti entre la mística y el posmodernismo", en *Espéculo, Revista de estudios literarios*,

http://www.ucm.es/info/especulo/numero26/o_lado.html.

- (C) Capítulos de libros

BEAUVOIR, Simone de, (1998), “La mística”, *El segundo sexo*, volumen II, *La experiencia vivida*, Prólogo de Teresa López Pardina, traducción de Alicia Martorell, Madrid: Cátedra, Universidad de Valencia, Instituto de la mujer, pp.481- 489.

CAMMARATA, Joan F. (1994), “El discurso femenino de Santa Teresa de Ávila, defensora de la mujer renacentista”, en Villegas, Juan, (coord.) *Actas XI del Congreso Internacional de Hispanistas*, Irvine, California, 24-29 de agosto de 1992, volumen II, Department of Spanish and Portuguese, University of California, pp. 58-65.

IRIGARAY, Luce, (2007), “La mística”, en *Espéculo de la otra mujer*, Madrid: Ed. Akal, pp. 175-184.

KAUFMANN, Cristina, El lenguaje de los místicos Santa Teresa de Jesús, en www.fespinal.com/espinal/lilib/ies34, *Cristianisme i Justícia* – Roger de Llúria 13 – 08010 Barcelona

LLAMAS, Enrique, (2002), “*Libro de la vida*”, en *Introducción a la lectura de santa Teresa*, Madrid: Editorial de Espiritualidad, pp. 333-374.

- MARTÍN GAITE, Carmen, (1987), “Buscando el modo”, en *Desde la ventana, Enfoque femenino de la literatura española*, Madrid: Espasa Calpe, p. 57 .

Notas

- 1- Luce Irigaray, *Espéculo de la otra mujer*, Akal, Madrid, 2007, p. 175.
- 2- Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, volumen II, *La experiencia vivida*, Prólogo de Teresa López Pardina, traducción de Alicia Martorell, Madrid: Cátedra, Universidad de Valencia, Instituto de la mujer, 1998, p. 481.
- 3- *Ibíd*, p. 481.
- 4- *Ibíd*, p. 483.
- 5- *Ibíd*, p. 485.
- 6- *Ibíd*,
- 7- *Op.cit.*, *Espéculo de la otra mujer*, p. 184.
- 8- *Op.cit.*, *El segundo sexo*, p. 489.
- 9- *Op.cit.*, *Espéculo de la otra mujer*, p. 189.
- 10- Isolina Ballesteros, *Escritura femenina y discurso autobiográfico en la nueva novela española*, New York: Peter Lang, 1994, p. 25.
- 11- Biruté Cipliauskaitė, *La novela femenina contemporánea (1970-1985)*, *Hacia una tipología de la narración en primera persona*, Barcelona, Anthropos, 1994, p. 206.
- 12- *Op.cit.*, *Espéculo de la otra mujer*, p. 193.
- 13- *Op.cit.*, *Espéculo de la otra mujer*, pp. 190-191.
- 14- *Op.cit.*, *El segundo sexo*, p. 481.
- 15- Alison Weber, *Alison, Teresa of Ávila and the Rhetoric of Femenity*, Princeton, N.J., Oxford: Princeton University Press, 1990.
- 16- Carmen Martín Gaité, "Buscando el modo", en *Desde la ventana, Enfoque femenino de la literatura española*, Madrid: Espasa Calpe, 1987, p. 57.

17- Joan F. Cammarata, “El discurso femenino de Santa Teresa de Ávila, defensora de la mujer renacentista”, en Juan Villegas (coord.) *Actas XI del Congreso Internacional de Hispanistas*, Irvine, California, 24-29 de agosto de 1992, volumen II, Department of Spanish and Portuguese, University of California, 1994, p. 63.

18- *Ibíd*,

19- María José Pérez Gonzalés, “El rostro de Teresa de Jesús como escritora en *El libro de la vida*”, en *Revista electrónica de estudios filológicos*, no. XX (diciembre, 2010), sin numeración.

* * * *