

# La función ético-política de la autobiografía femenina renacentista: el caso del *Libro de la vida* de santa Teresa de Jesús

## The Political Function of the Renaissance Female Autobiography –the Study of *El libro de la vida* by Saint Theresa of Jesus

Patricia Fernández Martín<sup>1</sup>

Universidad Autónoma de Madrid (España)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4112-5507>

Recibido: 07-01-2020

Aceptado: 16-03-2020

---

### Resumen

Con el objetivo de demostrar que el sistema de control masculino renacentista tenía grietas de las que algunas mujeres eran plenamente conscientes, efectuamos un análisis del teresiano *Libro de la vida* a partir de los principales conceptos de la antropología filosófica clásica, asumiendo que una de las herramientas femeninas de expansión política es la publicación de una autobiografía en la que se explica no sólo cómo es el mundo, sino también cómo debería ser. Así, se defiende que este libro de Teresa de Ávila establece una propuesta ética de vida en la que se ofrecen pautas de comportamiento a la vez que la autora se configura a sí misma como ser-femenino-en-el-mundo (sociedad e historia), como fémina-en-el-aquí-y-ahora (espacio y tiempo) y como mujer-*locuens* (lenguaje y yo). La clave está en comprender que a lo largo de la historia numerosas intelectuales empleaban la autobiografía para dar

---

<sup>1</sup> (patricia.fernandez01@uam.es). Doctora en Lengua Española y sus Literaturas por la Universidad Complutense de Madrid (España). Licenciada en Filología Hispánica (UCM), Lingüística (UAM), Antropología Social y Cultural (UNED) y Graduada en Filosofía (UNED). Entre sus recientes líneas de investigación, se encuentra la aplicación de la perspectiva de género al estudio filológico y filosófico de textos escritos en lengua española. Grupo de investigación *Discourse Analysis and Intercultural Communication* (UAM SOC PR-009). Profesora del Departamento de Filologías y su Didáctica de la Facultad de Formación de Profesorado y Educación de la Universidad Autónoma de Madrid.

su voz al mundo, pues les estaban vetados los discursos teológicos o filosóficos tal y como se concebían en la cosmovisión patriarcal.

**Palabras-clave:** Filosofía política, filosofía moderna, religión, antropología filosófica, hermenéutica.

## Abstract

In order to show that the male control system of the Renaissance had cracks that some women were fully aware of, an analysis of *El libro de la vida* by St. Theresa of Jesus is conducted taking into account the main concepts of classical philosophical anthropology, assuming that one of the feminine tools of political expansion is the publication of an autobiography in which it is explained not only what the world is like but also how it should be. Thus, this book by Teresa de Ávila is established to be an ethical proposal of life in which behavioral patterns are offered while the author configures herself as a female-being-in-the-world (society and history), as a woman-in-the-here-and-now (space and time) and as a woman-*locuens* (language and ego). The key is to understand that several female intellectuals used the autobiography to give their voice to the world throughout history, since their theological or philosophical discourses were banned –as these were conceived within the patriarchal worldview.

**Key-words:** Political Philosophy, Modern Philosophy, Religion, Philosophical Anthropology, Hermeneutic.

## 1. Introducción

En la Europa renacentista, las mujeres que, con mayor o menor libertad de elección, deciden entregar su vida a Dios son perfectamente conscientes de lo que supone una decisión así para sus coetáneos. Su poder se acerca al del hombre, al sufrir un proceso de desfeminización que implica perder lo que en dicha sociedad se considera la esencia de la mujer, esto es, la maternidad (biológica): formar parte de la comunidad eclesíástica destruye la posibilidad de tener hijos y, por tanto, de poder hacer efectiva la tradicional reducción de *tota mulier in utero* (Poska y Lehfeltdt, 2002; Egido, 2002; Ramón, 2010).

El dolor que numerosas religiosas pudieron, entonces, haber sufrido por un vientre que sabían que iba a quedarse vacío para siempre solo se podía suplir con una fuerte experiencia mística con extraordinarias implicaciones políticas. El poder de la mujer religiosa, entonces, no podrá estar, como en las casadas o en las viudas, en el orgullo de unos hijos que se sueña llegarán

lejos en la escala social, sino en la satisfacción personal de haber forjado (o, al menos, participado en) una comunidad cuyos lazos eran capaces de formar una estrecha familia, así como un fuerte vínculo entre sus cuerpos humanos y la más pura esencia divina. De esta forma, su participación en la toma de decisiones desde una perspectiva política estaba irremediablemente mediada por la figura de Dios: no era posible hacerlo de otra manera, por un lado, por el bloqueo simbólico en que se encontraban las posibilidades de su discurso y, por otro, por el encerramiento físico que las confinaba a los rincones más oscuros de los conventos (Poska y Lehfeltdt, 2002).

Es en estos lugares, precisamente, donde algunas de ellas trabajan un género discursivo a caballo entre la literatura y la realidad, la autobiografía, un ego-documento en el que cada escritora plasma recuerdos de su infancia y su juventud y explica el origen de su vocación religiosa, los obstáculos y cómo los supera con ayuda de Dios. Siguiendo, al principio, la estructura de las *Confesiones* de san Agustín y, posteriormente, el modelo monja-escritora-mística plasmado en las obras de Catalina de Siena (1347-1380), sor Juana de la Cruz (1481-1534) y la misma Teresa de Ávila (1515-1582), la autobiografía habitualmente se caracteriza por ser escrita por orden de un confesor, por lo que se utiliza fácilmente para controlar las experiencias místicas que las religiosas decían tener: solo a través de dichos hombres podía asegurarse el sistema eclesiástico patriarcal de que estas mujeres se ceñían a la ortodoxia católica (Poutrin, 2018).

Dicha motivación externa –los confesores– para llevar a cabo el proceso de escritura no impide, sin embargo, que este se convierta conscientemente en una poderosa herramienta del quehacer político para las monjas-escritoras-místicas renacentistas, que en numerosas ocasiones consiguen hacer llegar a un público amplio unos modelos de comportamiento femenino, de los que probablemente los hombres-lectores no serían conscientes, precisamente, por la distinta naturaleza discursiva de los textos a los que ellos estarían acostumbrados.

En efecto, para que se entienda apropiadamente esta idea, conviene partir de una distinción esencial: “la experiencia mística femenina es el espacio seguro que elude la racionalidad de la lógica patriarcal. La *parole* femenina reemplaza el *logos* masculino” (Cammarata, 1992: 58). Las mujeres son consideradas místicas, pues su experiencia se puede reducir a lo controlable del invisible y silencioso ámbito de lo privado (Valcárcel, 1997: 45-52; Forcades i Vila, 2011: 73; Morera de Guijarro, 2017; Ortega *apud* Fraijó, 1998: 234; Miyares, 2018: 61-86), mientras que a los hombres se los considera teólogos y filósofos, pues pueden llevar una vida de pública predicación mientras reflexionan sobre las Sagradas Escrituras desde la fe hacia la razón y viceversa (Fernández Martín, 2020).

Sin embargo, la ya aludida desfeminización de las religiosas, por un lado, y la relación directa que mantenían con Dios (el único ser por encima

del hombre, dentro de la cosmovisión judeocristiana), por otro, permite a numerosas monjas-escritoras-místicas ser conscientes de la influencia política que pueden ejercer fuera del convento si trabajan apropiadamente sus textos, en concreto, su discurso autobiográfico. Al moverse siempre entre la realidad de sus experiencias personales (místicas o no), vividas en sus propios cuerpos, y la metáfora de las vivencias convertidas en palabras puestas en papel, convierten este discurso en una imagen especular de la unión conceptual entre el libro y la vida (Fernández Martín, 2020: 160-161). Recuérdese que, para estas mujeres, la vida está redactada por Dios, el texto es la misma palabra divina y, por tanto, las vivencias (experiencias) se corresponden plenamente con el lenguaje (discurso): “[El libro de la naturaleza] es el libro cuyo texto escribió Dios con su dedo y que el investigador está llamado a descifrar o hacer legible e inteligible con su exposición” (Gadamer, 1994: 329). Sostenemos aquí, por tanto, que el control masculino que se pretende sobre la experiencia mística femenina existe *de facto*, pero no es invencible, pues “a través de los siglos XVI y XVII, los conventos [femeninos] fueron instituciones activas económica, social y políticamente” (Poska y Lehfeltdt, 2002: 54).

Para demostrar que ese sistema de control tenía fisuras, tras esbozar el papel político de la mística femenina a lo largo de la historia efectuamos un análisis del teresiano *Libro de la vida*, seleccionado entre la extensa literatura espiritual femenina por varios motivos: a) pertenece a la que quizá es la castellana políticamente más relevante de toda la Edad Moderna, esto es, Teresa de Ávila, quien b) se muestra capaz de transformar “su situación subalterna y suplanta[r] la falta de representación femenina por reconocer, validar y enfrentarse con su posición de *otra*” (Cammarata, 1992: 58); c) ha sido considerado uno de los modelos discursivos del género autobiográfico femenino, como se ha señalado (Poutrin, 2018); y d) dado su extraordinario valor literario, lingüístico, teológico, filosófico y místico se presta con facilidad a una relectura tomando como base los pilares de la antropología filosófica (Amengual, 2007; Beorlegui, 2016).

Asimismo, la valía de la obra de Teresa de Jesús se encuentra en que intenta romper las cadenas del patriarcado de una manera difícilmente cuantificable, dado que “se convertirá en una voz que, asumiendo como suyas las causas relevantes de su época y tomando posición ante ellas, reivindica la validez de la experiencia interior y la capacidad de las mujeres para entrar en contacto con el Misterio y aportar su palabra en la Iglesia y en la sociedad” (Gómez Guillén, 2016: 128). Teresa de Ávila defiende el valor de la mística como esencia para construir una teología-filosofía, sin posicionarse necesariamente entre los puros intelectuales y los puros místicos (Sádaba, 2010: 519), sino asumiendo la importancia de la experiencia interior para alcanzar la comprensión del concepto de Dios mediante lo que ella llama “mística teología” (*Vida*, 10:1,

12:5). La peculiaridad de su obra es que, *stricto sensu*, no podía ser incluida entre la teología, precisamente, porque venía de la mano de una mujer. El universo de su discurso, entonces, está limitado a una mística interior que es también fuertemente controlada (Cammarata, 1992; Gómez Guillén, 2016; Valcárcel, 1997: 53-60; Villanueva Lavín, 2016 y Fernández Martín, 2020).

## 2. Mística, política y cristianismo

Pese a este control, la mística ofrece un incuestionable valor para comprender el papel de la (historia de la) filosofía política y, en concreto, de toda teoría feminista, especialmente la que se da dentro de la Iglesia (Ramón, 2010; Villanueva Lavín, 2016).

Así, hay que saber comprender la rebeldía que supone el empoderamiento de la fe de la mujer y las implicaciones políticas que puede tener una fuerza de tal vigor que ha estado adormecida durante siglos (Martínez Cano, 2016). Esta necesaria renovación tiene su razón de ser en la relación directa Dios-mujer, que culmina cuando María de Nazaret permite que la palabra tome forma en su propio cuerpo para convertirse en el Hijo de Dios que será entregado {a/por} todos los seres humanos. María, en realidad, está por encima de los profetas, pues en ella es cumplimiento lo que en ellos es solo una promesa (Ramón, 2010: 198), y –sangre de su sangre– a la misma altura que Jesús, pues es inmaculada, como él, y asciende al cielo en cuerpo y espíritu, como él<sup>2</sup>. Podría decirse, en cierto modo, que igual que Jesús salva a la humanidad del pecado original cometido por Adán (I Tim 2, 13-15), María salva a los seres humanos del pecado igualmente original cometido por Eva (Lc 1, 38; Mt 1, 18-25). La lucha de géneros, pues, carece de sentido en el puro cristianismo (Forcades i Vila, 2011 y Fernández Martín, 2020: 158-160).

Sin embargo, el miedo de que esta teórica igualdad (“ya no hay hombre ni mujer, porque todos somos uno en Cristo Jesús”, Gál 3, 28) se hiciera patentemente práctica en una sociedad por sí misma patriarcal –la judía, que luego será judeocristiana– hizo que se invisibilizara el papel esencial desarrollado por María en el Misterio de Cristo, a partir de la predicación y constante publicación de la condición inferior de la mujer: se acabaron construyendo estereotipos patriarcales que la asumían bien como santa, bien como madre (Ramón, 2010; Miyares, 2018: 140-153). De ahí que las místicas,

<sup>2</sup> Aunque esto ha sido un tema debatido en el seno de la Iglesia Católica durante siglos, parece que en la actualidad triunfa lo que se dice en el *Lumen gentium* (nº 59): “Finalmente, la Virgen Inmaculada, preservada inmune de toda mancha de culpa original, terminado el decurso de su vida terrena, fue asunta en cuerpo y alma a la gloria celestial y fue ensalzada por el Señor como Reina universal con el fin de que se asemejase de forma más plena a su Hijo, Señor de señores (cf. Ap 19, 16) [...]” ([http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html) [26/01/2021]).

que en realidad simbolizaban el extraordinario poder mariano de conectar directamente con Dios sin intermediación de ningún varón, fueran igualmente acalladas e, incluso, castigadas por intentar romper el *statu quo* previamente establecido (Villanueva Lavín, 2016; Martínez Cano, 2016).

La necesidad masculina de establecer un control fuertemente patriarcal sobre las religiosas radicaba, pues, en que ellas representaban una manera distinta de concebir la esencia femenina, que suponía una vida plena sin sometimiento a ningún hombre (Egido, 2002). Por este motivo, numerosos miembros de la jerarquía eclesiástica se veían en la constante obligación de establecer y hacer ejecutar dogmas de fe que definieran con marcado ímpetu los códigos de la conducta femenina, con el fin de vigilar cualquier acto que pudiera salirse de la ortodoxia dentro de los conventos (Poska y Leheldt, 2002): estos suponían, naturalmente, un confinamiento no siempre agradable para las monjas quienes, sin embargo, eran magistralmente capaces de convertirlos en lugares sobre los que aquellos perdían totalmente el control. Asumimos, pues, una visión radicalmente distinta a la concepción beauvoiriana de la mística como una mujer en la que el hombre es sustituido por Dios, que “no tiene control sobre el mundo; no se evade de su subjetividad; su libertad sigue traicionada” (De Beauvoir, 1999: 489): su figura tenía fuertes implicaciones políticas dentro del universo discursivo en que se le permitía moverse, cuyo eje principal probablemente se encontrara en el poder que este intercambio hombre-Dios podría otorgar a muchas de ellas, más aún si eran beatas y vivían ajenas a los lazos eclesiásticos (Muñoz Fernández, 1994). El caso de Teresa, que estudiamos a continuación, es probablemente solo uno de tantos.

### 3. Hacia una reinterpretación del discurso autobiográfico teresiano

Una de las maestras en el arte de la estrategia discursiva fue, sin duda alguna, Teresa de Cepeda y Ahumada (Egido, 2002: 124-126; Cortés Timoner, 2017). Aunque toda su obra se convirtió pronto en fuente de interés por su valor místico (por los prejuicios de género, difícilmente se podría concebir como una obra teológica-filosófica, a diferencia de las *Confesiones* de san Agustín), su *Libro de la vida* acabó siendo un modelo ejemplarizante de biografía cristiana.

El proceso de redacción del libro es, sin duda alguna, muy complejo. Antes de escribir lo que hoy se considera la primera edición, Teresa probablemente ya habría redactado fragmentos sueltos para Francisco Salcedo y el maestro Daza, quienes hacia 1554-1555 se lo habrían solicitado personalmente; para el jesuita Diego de Cetina, a quien por las mismas fechas ella escoge como confesor por indicación, precisamente, de aquellos dos; y para fray Pedro Ibáñez, que escribe un *Dictamen* que certifica que nada de lo que ella ha experimentado va

contra la Escritura. A estas posibles listas de fenómenos místicos vividos por la abulense cabría añadir su texto *Cuentas de conciencia*, consideradas entonces preliminares del *Libro de la vida* (Llamas, 2002: 334-336, 338-344).

A petición de García de Toledo, Teresa escribe, en 1562, una primera versión sin capítulos ni divisiones temáticas a partir de estos retales literarios. Esta versión es leída por varios de sus confesores como el P. Doménech, superior del colegio de los jesuitas de Toledo, y otros letrados de la época, como Álvaro de Mendoza, obispo de Ávila, que le solicitan, seguramente a finales de 1563 o incluso ya en 1564, que lo vuelva a redactar, lo cual hace añadiendo la descripción de algunos fenómenos más. Después, por orden del inquisidor Francisco de Soto y Salazar, se lo envía a Juan de Ávila, que el 12 de septiembre de 1568 aprueba por escrito la doctrina teresiana (Llamas, 2002: 343-347).

A partir de 1570 se multiplican las copias, lo que levanta las sospechas de la Inquisición, quizá también a raíz de la disputa entre la abulense y la Princesa de Éboli (Alegre Carvajal, 2013). El Santo Oficio de Madrid se incauta del manuscrito y lo retiene hasta 1586, en lo que se convierte en un arduo proceso en el que los favorables a la carmelita (que en todo momento estaba informada del pleito por su amiga doña Luisa de la Cerda) se obsesionan por copiarlo para no perderlo en caso de que se ordene quemarlo. Ante la orden de eliminar las copias, nadie hace caso, lo que implica que los distintos ejemplares seguían circulando de forma prácticamente clandestina. En dicho año de 1586, ya fallecida la escritora, Ana de Jesús rescata el manuscrito de las arcas inquisitoriales y se lo entrega al agustino fray Luis de León, quien lo publica por primera vez dos años después en Salamanca, como anteriormente había propuesto el también reformador carmelita Juan de la Cruz. En 1589 sale a la luz la segunda edición impresa por el mismo agustino, y ese mismo año el rey Felipe II ordena que el autógrafo teresiano llegue a su biblioteca en El Escorial. Al final, se había hecho lo que quería el P. Domingo Báñez, quien había recomendado dejar pasar el tiempo hasta ver qué ocurría con Teresa (Llamas, 2010: 346-350).

La idea de este apartado es, entonces, reinterpretar desde una perspectiva abierta a la filosofía fragmentos escritos por santa Teresa en dicha obra autobiográfica, que muestren el sujeto político femenino en todo su esplendor (Valcárcel, 1997 y Fernández Martín, 2020). De ahí que nos hayamos centrado en aquellos extractos expresados en primera persona del singular, pues aluden directamente a la vivencia experiencial de la voz femenina autoimplicativa (Martín Velasco, 2009: 57-58); y que empleemos concepciones de la antropología filosófica clásica para llevar a cabo el mencionado análisis. Se busca con ello proporcionar ejemplos que ilustren, por un lado, la pertenencia de la mujer al concepto de *homo sapiens*, del que parece constantemente

excluida, dada la perspectiva estrictamente androcéntrica de la filosofía-teología (Ramón, 2010; Martínez Cano, 2016); y, por otro, la manera en que las dimensiones de la vida afectan al quehacer teológico-filosófico que se supone se puede extraer de la experiencia mística femenina, pues esta abarca a toda la persona, esto es, atendiendo a la limitación corporal que supone el habitar una sociedad histórica incrustada en un tiempo-espacio concreto (Martín Velasco, 2009: 301, 322-324).

Operando, por tanto, de lo general a lo particular, las mencionadas dimensiones se reducen a tres cuestiones, de las que ningún ser humano en tanto *zoon politikon* puede escapar al construir su autobiografía (Amengual, 2007; San Martín Sala, 2015; Beorlegui, 2016): a) el carácter social e histórico de la mujer en tanto ser humano (§3.1); b) la importancia de la temporalidad y la espacialidad como características condicionantes de la configuración del cuerpo y de su presencia en el mundo (§3.2); y c) la relación, en el texto, entre lenguaje y yo, entre interior y expresión de la interioridad (§3.3).

### 3.1. Mujer, sociedad e historia

Santa Teresa de Jesús (1515-1582) pertenece a una época que se caracteriza por la progresiva aparición de una nueva corriente que trata de acabar con lo implantado en la Edad Media: el teocentrismo precedente da paso al antropocentrismo renacentista, que no deja, sin embargo, de valorar al ser humano como un privilegiado (San Martín Sala, 2005: 139); las universidades y las iglesias siguen salvaguardando la sabiduría y el humanismo definiendo a los clásicos sin cuestionar los dogmas cristianos (Martínez Shaw y Alfonso Mola, 2008; Villanueva Lavín, 2016).

La Contrarreforma, iniciada explícitamente en el Concilio de Trento (1545), es el estandarte ideológico de prácticamente toda la acción política y militar española en la época, como representa, en cierto sentido, la fuerte censura que se efectúa sobre determinados libros (1<sup>3</sup>) o, en general, los problemas que hubo para declarar a nuestra autora patrona de España, primero, y santa, después (Rey Castelao, 2015; Villanueva Lavín, 2016).

Por lo que respecta a la socialización más inmediata del ser humano, la familia, conviene recordar que Teresa de Ahumada nace como la tercera hija de la segunda esposa de su padre, hidalgo de origen judeoconverso. Prácticamente autodidacta, es ávida lectora desde muy pequeña, si bien nunca estudia latín por expreso deseo de su padre. Ella no tarda mucho en arrepentirse de esta ausencia,

<sup>3</sup> Los números indicados entre paréntesis a lo largo del texto aluden a los ejemplos correspondientes que, por ello, sirven para ilustrar lo que en cada momento se está explicando. En dichos ejemplos, por su parte, consta el libro del que han sido extraídos (casi siempre, la autobiografía de la castellana), a continuación va el capítulo y, tras los dos puntos, el párrafo al que pertenecen.

especialmente cuando la Inquisición declara en el *Índex* de 1559 que sólo podía leerse la Biblia en esta lengua (Egido, 2002; Villanueva Lavín, 2016):

- 1) Cuando me quitaron muchos libros de romance que no se leyesen, yo sentí mucho, porque algunos me daba recreación leerlos y yo no podía ya, por dejarlos en latín (*Vida*, 26:5).
- 2) Y es así que me ha acaecido estando en esta quietud, con no entender casi cosa que rece en latín, en especial el Salterio, no sólo entender el verso en romance, sino pasar adelante en regalarme de ver lo que el romance quiere decir (*Vida*, 15:8).

Apenas con doce años de edad, pierde a su madre, lo que la hace volcarse de lleno en la hierofanía de la Virgen, a cuyo Misterio solicita la bondad de convertirse en su propia madre para luchar contra la soledad típica que todo indefenso yo siente ante la muerte de un ser querido:

- 3) Acuérdomme que cuando murió mi madre quedé yo de edad de doce años, poco menos. Como yo comencé a entender lo que había perdido, afligida fuime a una imagen de Nuestra Señora y supliquela fuese mi madre, con muchas lágrimas (*Vida*, 1:7).

Unos veinte años después, en 1543, la muerte de su padre la lleva a buscar refugio en la oración y en las lecturas de teología, filosofía natural y medicina –que ya había comenzado de niña– entre las que se encontrarían el *Abecedario espiritual* de Francisco de Osuna y las *Confesiones* de san Agustín; mantuvo a partir de entonces constante contacto con varios confesores (Darbord, 1994: 154-161; Cammarata, 1994: 62; Gómez Guillén, 2016: 124).

- 4) En este tiempo dio a mi padre la enfermedad de que murió, que duró algunos días. Fuile yo a curar, estando más enferma en el alma que él en el cuerpo, en muchas vanidades, aunque no de manera que, a cuanto entendía, estuviese en pecado mortal en todo este tiempo más perdido que digo; porque entendiéndolo yo, en ninguna manera lo estuviera (*Vida*, 7:14).

Estos, por cierto, constituyen la prueba de que santa Teresa mueve sus hilos aprovechando las grietas del sistema, hasta donde este mismo le permite, pues solicita que los cambien cuando no le son demasiado favorables, pero a) no puede, en ningún caso, deshacerse por completo de ellos, pues forman parte, como se ha dicho, del sistema de control patriarcal ejercido sobre las monjas; y b) no puede pedir que sus confesores sean mujeres porque iría en contra de la misma jerarquía de la institución a la que ella pertenece. Lo que sí hace, entonces, es emplear una amplia diversidad de estrategias para ahuyentarlos o

complacerlos, según le convenga (recuérdese cómo quema sus *Meditaciones sobre el Cantar de los Cantares*; Egido, 2002: 133), entre las que se encuentra la aceptación de sus órdenes para ejercer como escritora porque, se entiende, de una mujer, por sí misma, no puede salir tal iniciativa (“Sea bendito por siempre, que tanto me esperó, a quien con todo mi corazón suplico me dé gracia para que con toda claridad y verdad yo haga esta relación que mis confesores me mandan”, *Vida*, prólogo: 2; “Alabado sea el Señor, que me ha dado gracia para obedecer a mis confesores, aunque imperfectamente”, *Vida*, 23:18).

Además de la lógica socialización que sucede a través de la mediación comunitaria (Martín Velasco, 2006: 195-245; Amengual, 2007: 144-163), a lo largo de la vida mantuvo el contacto con el resto de su familia biológica, esto es, sus hermanos, a quienes escribía de vez en cuando sobre sus cuitas y de quienes se alegraba mucho de tener noticias:

- 5) Éramos tres hermanas y nueve hermanos. Todos parecieron a sus padres, por la bondad de Dios, en ser virtuosos, si no fui yo, aunque era la más querida de mi padre (*Vida*, 1:3).
- 6) [...] había persuadido a un hermano mío a que se metiese fraile [...] (*Vida*, 4:1).

La historicidad teresiana, como la de toda persona, se puede, por tanto, medir a un doble nivel. El que se podría considerar externo permite comprenderla a ella misma como consciente de su propio devenir histórico, de sus limitaciones en tanto mujer (16) pero también de su poder en cuanto religiosa, lo que la relaciona con el concepto de temporalidad y libertad (Amengual, 2007: 324-334; Beorlegui, 2016: 493-495):

- 7) Y por pensar vuestra merced hará esto que por amor del Señor le pido –y los demás que lo han de ver–, escribo con libertad; de otra manera, sería con gran escrúpulo, fuera de decir mis pecados, que para esto ninguno tengo; para lo demás basta ser mujer para caérseme las alas; cuánto más mujer y ruin (*Vida*, 10:8).
- 8) No parece sino que lo que otros procuran con gran trabajo adquirir, granjeaba el Señor conmigo que yo lo quisiese recibir, que era ya en estos postreros años darme gustos y regalos (*Vida*, 9:9).

En estos ejemplos se ve cómo ella, primero, hace implicar la relación entre el hecho de ser mujer y la imposibilidad de ser buena, dada la alusión al ángel que subyace a todo ser alado. La pérdida de las alas recuerda, naturalmente, al mito de Eva que, encarnando la maldad en persona dentro de la historia religiosa de occidente, inaugura la justificación de la exclusión general que han sufrido las féminas desde la tradición judía (Ramón, 2010; Gómez Guillén, 2016: 121-

122; Miyares, 2018: 140-158). En el segundo caso, frente a la idea de ser una mujer ruin, Teresa asume que lo que a otros les resulta altamente costoso a ella le parece algo factible gracias a la voluntad de Dios que considera como el firme motor del mundo que, en esta ocasión, en su discurso autobiográfico equivale a su propio quehacer humano.

El nivel interno de la historicidad, que facilita “la apertura al pasado y al futuro en el mundo social” (San Martín Sala, 2015: 131), surge en el seno de su propia autobiografía, pues esta no es nada diferente al hecho de tomar consciencia del yo como ente histórico anclado a una realidad sociocultural concreta de la que no se puede escapar. Así, son múltiples las cartas en las que se refiere al trabajo que le cuesta conseguir sus deseos, es decir, la necesidad de salir del mundo de la mística para asentarse en la dimensión interpersonal y social del espacio terrenal que, como a todo espíritu encarnado, le ha tocado vivir (Beorlegui, 2016: 493-495):

- 9) Es grandísima pena para mí muchas veces y aun ahora más excesiva el haber de comer, en especial si estoy en oración. Debe ser grande, porque me hace llorar mucho y decir palabras de aflicción, casi sin sentirme, lo que yo no suelo hacer por grandísimos trabajos que he tenido en esta vida [...] (Tomo II, Carta XII, p. 13).
- 10) También estoy segura que si no fuese el negocio como vuestra Merced quiere, que quedara tan culpada como si no hubiera hecho nada, o que basta haberse hablado, para que se empiecen a cumplir las profecías. Si son trabajos para mí, vengan en hora buena. Ofensas tengo hechas a la Divina Majestad que merecen más que pueden venir (Tomo II, Carta XVI, p. 4).

Pero también en el libro que venimos analizando surge este concepto de trabajo, esencia del ser humano (Amengual, 2007: 290-297), aplicado a lo costoso de servir a Dios:

- 11) Su precio se tienen estos trabajos [contentar a Dios], que, como quien los pasó muchos años (que cuando una gota de agua sacaba de este bendito pozo pensaba me hacía Dios merced), sé que son grandísimos, y me parece es menester más ánimo que para otros muchos trabajos del mundo (*Vida*, 11:11).

Queda, por tanto, establecido que la experiencia mística de la Santa está naturalmente mediada por una sociedad y una historia que contribuye a construir en ella las expectativas, los patrones de conducta, los recuerdos, la relevancia de las aprehensiones y, por tanto, la experiencia (Gómez Guillén, 2016). Una sociedad y una historia que, naturalmente, toman forma en un

espacio y un tiempo determinados (Martín Velasco, 2009: 40-41), como vemos a continuación.

### 3.2. Mujer, espacio y tiempo

El espacio en que se encuentra Teresa está, naturalmente, limitado por su cuerpo. Su cuerpo subjetivo de mujer (*Leib*) le impide vivir la misma experiencia que un cuerpo de hombre, pero, precisamente por ser distinta, ese cuerpo objetivo (*Körper*) puede también acceder a un *Lebenswelt* diferente, pues no hay ninguna experiencia pura, todas ellas están mediadas por la cultura y el lenguaje (Amengual, 2007: 80-91; Martín Velasco, 2009: 38-40; Beorlegui, 2016: 60-61 y Fernández Martín, 2020).

En efecto, las relaciones recíprocas con los principales miembros de su familia configuran las funciones corporales que irán poco a poco limitando los espacios (ahora, sociales) en los que se irá moviendo, como puede ejemplificar la vigilancia inquisitorial a la que fue constantemente sometida (recuérdese el proceso que se abrió por el *Libro*) no solo por la fuerte experiencia interior, sino también, quizá, por sus más que demostrados orígenes judeoconvertos (Darbord, 1994: 154; Cammarata, 1994: 61 ss; Egidio, 2002: 113-119; Gómez Guillén, 2016: 127).

En el espacio social en que ella se mueve hay una alteridad que se configura de forma prismática en varias vertientes, igual que la identidad renaturalizada dos siglos después en el paso mujer > hembra (Valcárcel, 1997): clase social, género, lengua... De los cuatro posibles colectivos en que podría dividirse la sociedad áurea castellana (nobleza, clero, burguesía y campesinado), la escritora habría ocupado un espacio doble, a caballo entre la más pura burguesía, por sus orígenes familiares, y el clero, en tanto religiosa carmelita (descalza). La primera ocuparía el espacio de la artesanía (zapateros, sastres, curtidores, tenderos, carniceros, pasteleros, hosteleros...) y del comercio, cuyos transactores serían muy apreciados por los poderosos porque eran, en numerosas ocasiones, quienes financiaban sus actividades bélicas. La segunda clase trataba bien de conservar el poder de la Iglesia (manteniendo a raya, en la medida de sus posibilidades, a la nobleza, especialmente en sus altas esferas), extendiendo sus redes ideológicas (recuérdese el clima contrarreformista existente, especialmente a partir del Concilio de Trento); bien de contactar realmente con Dios, a través de una corriente espiritual encabezada por ciertos santos, entre los que naturalmente se encuentra la escritora (Bennassar, 2001; Villanueva Lavín, 2016).

El espacio ocupado por ella misma se configura así por el espacio que nunca podrá ocupar: el de la nobleza, el del campesinado, el del varón. Estas limitaciones se convierten en verdaderas paredes físicas cuando se emplea la

expresión espacial en tanto mediación comunitaria (Martín Velasco, 2006: 220-245) para encerrarla en un convento, ya desde los dieciséis años de edad, como es el de Santa María de Gracia. Esta decisión, tomada solo en parte por ella misma, le cierra a su vez otro espacio social directamente anclado a la valía de su cuerpo de mujer como es el del matrimonio y, consecuentemente, el de la maternidad:

- 12) Porque no me parece había tres meses que andaba en estas vanidades, cuando me llevaron a un monasterio que había en este lugar, adonde se criaban personas semejantes, aunque no tan ruines en costumbres como yo; y esto con tan gran disimulación, que sola yo y algún deudo lo supo; porque aguardaron a coyuntura que no pareciese novedad: porque, haberse mi hermana casado y quedar sola sin madre, no era bien (*Vida*, 2:6).

En efecto, con veinte años ingresa en el Carmelo de la Encarnación en Ávila, con veintidós toma el hábito y con veintitrés profesas, rechazando así cualquier otra opción mundana, lo que en su contexto quiere decir el matrimonio con un hombre muy concreto, Martín de Guzmán. Conviene tener en cuenta que al principio a Teresa tampoco le entusiasma la idea del claustro, pero acaba prefiriéndola a la de la casa por la presunta libertad con respecto al hombre que la primera ofrece (Darbord, 1994; Cammarata, 1994). Al elegir el convento está en realidad seleccionando la clausura como forma de vida plagada de libertad, pues su valor no se encontraba tanto en que no pudieran ellas salir, sino en que nadie pudiera entrar para dominarlas (Villanueva Lavín, 2016). El espacio cerrado se convierte, con facilidad, en índice libertario por medio de la experiencia mística que tiene lugar en la oración.

El tiempo es también para ella inexorable. El tiempo objetivo equivale, en la práctica, a la vertiente más histórica del ser humano; el tiempo subjetivo es el que corresponde a la experiencia más plenamente vivida por santa Teresa (Martín Velasco, 2006: 161-194; 2009: 23; Amengual, 2007: 343-348). Las experiencias extáticas vapulean todo lo que en la mente humana puede permitir controlar el tiempo: el olvido, la imaginación, la memoria. Dios está por encima de ellos, pues el presente absoluto consigue envolver el alma de la mística cuando posee su cuerpo. Esta abandona incluso al mismo Dios para sentirse toda plena de sí, fuera del tiempo y del espacio a los que necesariamente solo está atado el cuerpo mundano de la mujer:

- 13) Tan imprimida queda aquella majestad y hermosura, que no hay poderlo olvidar, si no es cuando quiere el Señor que padezca el alma una sequedad y soledad grande que diré adelante, que aun entonces de Dios parece se olvida. Queda el alma otra, siempre embobada. Parecele

comienza de nuevo amor vivo de Dios en muy alto grado, a mi parecer; que, aunque la visión pasada que dije que representa Dios sin imagen es más subida, que para durar la memoria conforme a nuestra flaqueza, para traer bien ocupado el pensamiento, es gran cosa el quedar representado y puesta en la imaginación tan divina presencia (*Vida*, 28:9).

El tiempo externo (o físico) sigue sucediéndose (Amengual, 2007: 344-346). En 1562 se instala en el convento de San José, en Ávila, tras varios años de reflexión y escritura, e incluso tras haberse convertido en objeto de los rumores populares (Gómez Guillén, 2016). Comienza así su aventura fundacional, que va a verse sometida una y otra vez a la hostilidad del poder patriarcal eclesiástico. Su única intención es la creación de retiros espirituales para conseguir el verdadero acercamiento a Dios, al que solo se puede llegar a través del abandono de los bienes mundanos, del espacio y del tiempo ligados a la corporalidad. Plasma así en su forma de vida el giro radical a la conceptualización medieval de la religión y de su aplicación en la práctica como poder teocrático que venía gestándose desde finales del siglo XV, lo que le permite mostrarse como una mujer plenamente renacentista, en el sentido más humanista de la palabra, cuyo fin último es que sus monjas trasciendan el espacio terrenal y alcancen el puro espacio divino, mediante el contacto con la plenitud de Dios a través de sus mismos cuerpos femeninos, ignorando cualquier semiótica del poder político externo, claramente patriarcal, y asumiendo como decisión política el alejamiento del resto de la sociedad así como la pobreza en tanto camino hacia la libertad (Balltandre, 2009: 166 ss).

Finalmente, cabe señalar la existencia de un tiempo que actúa como mediador religioso (Amengual, 2007: 346-348; Martín Velasco, 2010). Se trata del ciclo marcado por el calendario litúrgico, situado entre el tiempo interno y el tiempo externo a la escritora, que necesita cumplir a rajatabla las estrictas normas propuestas por la Iglesia (en cuanto a los ritos sacramentales como la confesión y la comunión, por ejemplo) pues, en la práctica, actúan como dogmas de fe que permiten la comunicación con el más allá:

- 14) Comencé a tener ratos de soledad y a confesarme a menudo (*Vida*, 4:7 [la confesión aparece también en 5:4, 5:10, 6:4, 34:19, 40:21, etc.]).
- 15) Si no era acabando de comulgar, jamás osaba comenzar a tener oración sin un libro (*Vida*, 4:9 [la comunión aparece también en 5:10, 6:4, 16:1, 28:8, 33:12, etc.]).

Este tiempo litúrgico, en su caso, se encuentra entre ambas temporalidades porque, en su faceta objetiva, viene evidentemente marcado desde la sociocultura del momento que a ella le ha tocado vivir, igual que solo se debe atener a ese ciclo litúrgico quien forme parte de la comunidad eclesiástica o, al

menos, sea creyente en determinada época sociohistórica. Y, simultáneamente, es un tiempo subjetivo porque estos eventos forman parte de su comunicación con Dios, pues este no siempre se muestra de manera voluntaria: hay que saber escucharle, buscarle, acceder a él, como ella intenta demostrar constantemente en sus escritos.

### 3.3. Mujer, lenguaje y yo

El lenguaje es lo más puramente humano de todos los atributos del *homo sapiens*: “el trascendental humano por excelencia, pues es el que hace que el mundo humano sea humano” (San Martín Sala, 2015: 103), tanto en cuanto horizonte de realidad como en cuanto mundo de la vida, ya que “la inmediatez con la que el ser humano cree hallarse con la realidad, está siempre mediada; es una inmediatez mediada, interpretada y envuelta en lo ya simbolizado” (Beorlegui, 2016: 579). En el lenguaje-símbolo se ve lo social y lo histórico de la persona, lo que significa que igualmente está amarrado a un tiempo y a un espacio definidos. El lenguaje es la forma del pensamiento que completa la mismidad, el yo más absoluto e interno del ser y, a la vez, es la única forma de expresar su salida al exterior, a los otros, al no ser yo, a través de la conciencia (Amengual, 2007: 119-142). El lenguaje (místico) “es parte del momento originario de la experiencia” (Martín Velasco, 2009: 59).

Cuando se parte de una distinción entre mente y espíritu, se puede asumir igualmente una distinción entre el lenguaje de la primera y el lenguaje del segundo. El lenguaje de la mente-razón sería tradicionalmente masculino, elaborado, construido en determinados espacios sociales vetados a la mujer pero dotados de prestigio, conformante de una religiosidad posiblemente profética; el lenguaje del alma o del espíritu surge de la intuición, de la experiencia directa, de las emociones y las pasiones, de la búsqueda de la esquivo felicidad mediante el quehacer disimulado que oculta siempre lo que realmente se desea, configurando así una religiosidad más puramente mística (Martín Velasco, 2009: 27; Camps, 2012: 157, 221-224):

- 16) Habré de aprovecharme de alguna comparación [del huerto con la fe], aunque yo las quisiera excusar por ser mujer y escribir simplemente lo que me mandan. Mas este lenguaje de espíritu es tan malo de declarar a los que no saben letras, como yo, que habré de buscar algún modo, y podrá ser las menos veces acierte a que venga bien la comparación. Servirá de dar recreación a vuestra merced de ver tanta torpeza (*Vida*, 11:4).
- 17) Pues lo que digo «no se suban sin que Dios los suba», es *lenguaje de espíritu*: entenderme ha quien tuviere alguna experiencia, que yo no lo sé decir si por aquí no se entiende (*Vida*, 12:5).

En estos fragmentos se observa cómo la escritora se disculpa por ser mujer y atreverse a efectuar a continuación una comparación que puede ser errónea o malinterpretada. Recurre a la autoridad externa del confesor, que es quien le ha ordenado escribir su autobiografía, para, sin embargo, justificar la supuesta pobreza de su lenguaje que, dado que no proviene de su amplitud de estudios, solo se puede deber al espíritu imbuido de Dios (Cortés Timoner, 2017). El yo, la mismidad absoluta, entonces, se utiliza como la mayor excusa en la que refugiarse no solo para poder defender el mensaje de la manera lingüística que se considere más adecuada, dadas las supuestas limitaciones comunicativas, sino también para hilar, a ese mensaje, la propia experiencia mística, dejando en una última cortés instancia al lector el papel de interpretarlo (Martín Velasco, 2009: 59-64). Y lo hace asumiendo que su experiencia interior puede provenir realmente de Dios y no del demonio y que, de ser así, aquel está por encima del hombre, como bien sabe Teresa (Villanueva Lavín, 2016 y Fernández Martín, 2020: 161-163). Por este motivo insiste en la obediencia a Dios a la hora de escribir, en un juego discursivo en el que “la verdadera autoridad era silente, mientras que la que recibía como licencia [la del confesor/varón] era contingente” (Gómez Guillén, 2016: 130).

Vemos, pues, que el lenguaje teresiano no es una forma de escritura sencilla que recuerde al lenguaje coloquial de la lengua hablada; por el contrario, su estilo es complejo, en algunos casos profundamente barroco, con recursos retóricos siempre al servicio del lector –al que, como buena escritora, nunca deja de tener en mente– y al contenido significativo de la prosa. La ausencia aparente de erudición es sustituida por la constante reflexión y una profunda introspección sobre la experiencia de lo vivido que deja siempre paso al estilo familiar, desenfadado y cercano, influido, probablemente, por el *sermo humilis* de san Jerónimo, san Agustín, san Gregorio, el Nuevo Testamento (Darbord, 1994: 159-161) y, quizá, la mística islámica (Antón Pacheco, 2001; López-Baralt, 2001; Martín Velasco, 2009: 249):

18) [...] acaeciame en esta representación que hacía de ponerme cabe Cristo que he dicho, y aun algunas veces leyendo, venirme a deshora un sentimiento de la presencia de Dios que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí o *yo toda engolfada* en Él (*Vida*, 10:1).

Pero quizá lo más interesante de su texto sea el plano metafórico en el que en numerosas ocasiones parece sumergirse, como tantos otros místicos (Martín Velasco, 2009: 59-64), por un lado, por no encontrar las palabras adecuadas para expresar experiencias tan sublimes; por otro lado, por miedo esencialmente a la censura inquisitorial y con el objetivo de mantener, a la vez, un estilo simple y espontáneo que le permita esconderse en su propia naturaleza femenina, a su vez, por tres motivos. En primer lugar, para asemejarse a esas monjas lectoras

captándolas al adaptarse a su nivel de expresión y conocimientos. En segundo lugar, para excusar ante los confesores e inquisidores la tremenda ignorancia que irónicamente hace ver que tiene, evitando así sus críticas y contribuyendo a achacar sus atrevimientos a sus propias debilidades como mujer (Cammarata, 1994): “Tiénela [al alma] por poco humilde y que quiere enseñar a de quien había de deprender. En especial si es mujer” (*Vida*, 20:25). De este modo, finalmente, no da la sensación de estar enseñando sino de estar conversando, por lo que nuevamente se percibe, en su perfecta (auto)conciencia lingüística, el pleno conocimiento del universo del discurso en el que le está permitido entrar (Gómez Guillén, 2016: 130):

- 19) Acaecióme que, entrando un día en el oratorio, vi una imagen que habían traído allá a guardar, que se había buscado para cierta fiesta que se hacía en casa. Era de Cristo muy llagado y tan devota que, en mirándola, toda me turbó de verle tal, porque representaba bien lo que pasó por nosotros. Fue tanto lo que sentí de lo mal que había agradecido aquellas llagas, que el corazón me parece se me partía, y arrojéme cabe Él con grandísimo derramamiento de lágrimas, suplicándole me fortaleciese ya de una vez para no ofenderle (*Vida* 9:1).
- 20) Dábanme deleite todas las cosas de la religión, y es verdad que andaba algunas veces barriendo en horas que yo solía ocupar en mi regalo y gala; y acordándoseme que estaba libre de aquello, me daba un nuevo gozo, que yo me espantaba y no podía entender por dónde venía (*Vida* 4:2).

Este es el yo narrativo desde el que ella escribe (Beorlegui, 2016: 180-188): una persona que se emociona al ver una hierofanía como la de Cristo llagado, ante quien siente la profunda empatía del sacrificio que se transforma, tras su comprensión, en puro agradecimiento, sin dejar por ello de convertir el dogma de la cruz en experiencia del cuerpo subjetivo (19); una mujer que debe atender las labores de limpieza del convento y, a la vez, puede perfectamente sufrir la experiencia mística del rezo o la posesión divina sin desearlo ni entenderlo, pero asumiendo su papel de contenedor relativamente pasivo (20). Ella nunca deja de lado su condición de mujer a la hora de redactar su obra. Cada una de las palabras que la componen deja entrever su perfecta autoconciencia de género; sabe a la perfección dónde se encuentra, cuál es su papel dentro de la sociedad en que, insistimos, le ha tocado vivir, y qué se espera de ella en cada situación. Conocer estas reglas sociales le permite, precisamente, quebrantarlas cuando así lo requieren sus deseos.

De hecho, Teresa aprende a bregar con los lectores con los que se topa desde el principio, sus alteridades, siempre ávidos de noticias suyas a través de su diversidad de obras. Así, algunos confesores encajan en la idea tradicional de que la mujer es más propicia para contactar con Dios debido a su natural

sentimentalismo degenerable en una suerte de “mística afectiva” de que los propios hombres carecían (Balltandre, 2009: 166)<sup>4</sup>, por lo que tienden a comprender su relación Dios-yo como algo inherente al propio concepto de mujer e, implícitamente, a los propios deseos divinos. Otros, como Jerónimo Gracián o Juan de la Cruz, aparecen en su vida como un firme soporte sobre el que, en el plano terrenal, se basa toda su defensa de la reforma carmelita que ella pretende realizar, y en el plano espiritual, versará gran parte de su reflexión teológica, tal y como demuestran las –al menos– sesenta y ocho cartas intercambiadas con aquel entre septiembre de 1575 y septiembre de 1582, poco antes de la muerte de Teresa. Finalmente, los menos, como Diego Yanguas (que le ordena quemar sus meditaciones sobre el *Cantar de los Cantares*, por parecerle injusto que una mujer escriba sobre el Antiguo Testamento), tratan de controlar sus escritos para que no se salga de los cánones marcados por la ley eclesiástica (Cammarata, 1992; Balltandre, 2009; Gómez Guillén, 2016: 135-136; Villanueva Lavín, 2016: 144-146).

Frente al posible miedo de la Inquisición o del mismo demonio, su yo siente a Dios de su lado (21) y esto es lo que hace que aleje todos sus temores (Villanueva Lavín, 2016: 154 y Fernández Martín, 2020: 163), lo que se traduce, en realidad, en una expresión activa de la fe transfigurada en la plena seguridad que da la confianza en alguien que sabe que nunca le va a fallar (22):

21) No entiendo estos miedos: «¡demonio, demonio!», adonde podemos decir: «¡Dios, Dios!», y hacerle temblar (*Vida*, 25:22).

22) [...] poníame en las manos de Dios –que Él sabía lo que me convenía–, que cumpliese en mí lo que era su voluntad en todo (*Vida*, 27:1).

Su fe, sin embargo, no pudo evitar el fin de su mundo. El yo-cuerpo luchador (*Körper*) de la que fue proclamada la primera Doctora de la Iglesia 388 años después de su muerte llegó a su fin el 4 de octubre de 1582 en Alba de Tormes (Salamanca), tras conseguir, con una constancia admirable, que los descalzos fueran independientes de los calzados y, con ello, la estabilidad de las numerosas fundaciones conventuales logradas, frutos todas ellas de la reforma de la orden del Carmelo. El yo-alma de la Santa, tan venerado a lo largo de

<sup>4</sup> La observación expuesta en Martín Velasco (2009: 68) que defiende la superior cantidad de hombres que padecen fenómenos de levitación, contraria a la valoración general hecha por Simone de Beauvoir (1999: 481), puede explicarse, desde la perspectiva de género, aludiendo a la necesidad de no llamar la atención sobre lo divinamente sobrenatural que puede afectar al cuerpo de las mujeres. De hecho, la misma santa Teresa, al experimentar algunos de sus éxtasis en público, llega a suplicar a Dios “que no quisiese ya darme más mercedes que tuviesen muestras exteriores; porque yo estaba cansada ya de andar en tanta cuenta” (*Vida*, 20:5). Es consciente, por tanto, de que le conviene vivir su fe discretamente, dentro de las paredes del convento y sin crear demasiados revuelos en el exterior. Esta hipótesis podría explicar que no hubiera tantos registros de experiencias similares femeninas como masculinas por miedo, básicamente, a la Inquisición (Forcades i Vila, 2011; Poska y Lehfeltdt, 2002; Muñoz Fernández, 1994).

los siglos, permaneció en el mundo, transmitido de generación en generación, a través del discurso de sus numerosas obras entre las que se encuentra, naturalmente, el libro que conforma su vida.

#### **4. Conclusiones: el discurso autobiográfico como filosofía**

Cuando el teólogo-filósofo Metz defiende que tanto el cristianismo como la modernidad solo han heredado la mitad de lo que realmente constituye la esencia de sus respectivos seres (si es que uno puede explicarse sin la otra y viceversa), y hace alusión a la eterna lucha entre Atenas, portadora del genio comunicativo convertido en logos, e Israel, acarreador de la fe o, incluso, de un tipo especial de espíritu (Mate, 1990: 80-85), tiene mucha razón, desde luego, pero no solo porque la *Halbierung des Geistes* a la que alude se esté basando en la oposición {Israel vs. Atenas} para apartar a los no-sujetos de la historia de la filosofía, de la historia del cristianismo y, por tanto, de la historia de la modernidad, sino también porque está escondiendo a la mitad de la humanidad al obviar la oculta oposición {hombre vs. mujer} (Valcárcel, 1997; Ramón, 2010; Forcades i Vila, 2011: 96-97; Miyares, 2018).

Incluir a la fémina en la historia de la modernidad es el objeto por el que lucha el feminismo desde hace apenas un par de centurias. Conviene comenzar asumiendo que su identidad se ha forjado a partir de la alteridad masculina que, para ella, era *la* identidad por excelencia. El juego de la intersubjetividad habermasiana que podría tomar parte en la teoría de la acción comunicativa que fuera realmente participativa desde una perspectiva de intervención política, solo tendría sentido si se la tuviera como sujeto simétrico, es decir, igual al varón, competente y libre o, en otras palabras, ciudadana plena a través de la elección, la participación y el reconocimiento.

Pero, dado que desde una perspectiva histórica esto no ha sido así y aún parece altamente cuestionable que, a nivel global, lo sea en la actualidad, se puede asumir entonces que la mujer es más la vencida que el vencedor, lo que la dota de una *auctoritas* frente a él que la capacita para convertirse en un sujeto universal y fundar una solidaridad digna de este nombre. El problema es que esta solidaridad es, desde una perspectiva estrictamente política, asimétrica, en tanto los sujetos que componen la intersubjetividad de su relación luchan por su reconocimiento. Las féminas, en efecto, quieren reconocerse como tales en tanto ciudadanas verdaderamente libres, porque esto supone liberarse de la opresión patriarcal. La solidaridad con el pasado, entonces, es una historia de frustración (*Leidengeschichte*), una historia de culpa, que solo puede superarse, trascenderse, desde la moral de la compasión (Mate, 1990) o desde la esperanza incumplida de las víctimas (Sánchez, 2010).

El reconocimiento que pueden haber logrado las mujeres religiosas como Teresa de Ávila se encuentra presente en sus formas de vida de una manera sutil, acorde con los cánones de las sociedades en que les ha tocado vivir (Poska y Lehfeltdt, 2002). El género discursivo de la autobiografía funciona como canalizador de la expresión de dicha libertad, convertida, si es necesario, en dignidad, con la profunda paradoja que supone la introducción en ese texto de elementos que las atan al mundo real, físico, corporal, pero a la vez dan forma a una experiencia interior, mística, profundamente íntima que solo puede comprenderse desde la necesidad de liberarse del poder político externo. El texto autobiográfico es el cauce que emplean para dotar de poder la rica vida interior, al convertirla en un ente exteriorizado.

Al transformar su vida en un texto, asumen que la religión forma parte de la arena política, por lo que no tienen más remedio que cumplir las órdenes de sus confesores, que son los ejecutores de las reglas del juego (casi siempre para controlarlas; en ocasiones, para protegerlas). Construyen toda su biografía entre dos mundos dispares que, en la inmensa mayoría de las ocasiones, consiguen compaginar: el de la realidad de su experiencia vivida, mística, interior, profundamente religiosa, donde nadie más que ellas es capaz de llegar, pues a nadie deben pedir permiso para tomar decisiones; y el de la realidad de su experiencia compartida, social, exterior, formalmente institucional, donde juegan con unas normas impuestas que, por tanto, deben poner cuidado en no contravenir. Y mientras concilian ambos mundos, se muestran capaces de entender que el discurso de la vida también conforma dicho juego político: cualquier aspiración que suponga hacer pública una autobiografía tiene intención política, pues pretende cambiar el comportamiento del otro-lector, haciendo salir del convento la forma propia de entender el mundo.

El caso del *Libro de la vida* de Teresa de Ávila es tan solo uno de los numerosos ejemplos que están aún por explorar desde esta perspectiva. Desde una función externa al propio objeto, el hecho de que amigos de la escritora como Juan de Yepes o Luis de León quieran, desde un primer momento, publicar su obra, hace pensar en la necesidad de dar a conocer su contenido como una estrategia de difusión de un estilo de vida concreto. Que un libro así llame la atención de diversas personalidades aristócratas, como es el caso de Ana de Mendoza, hasta llegar incluso a ser requisado por la Inquisición, permite reflexionar sobre la importancia del relato autobiográfico como objeto clásico de culto, capaz de producir admiración y rechazo entre quienes lo leen.

Este relato es, precisamente, lo que facilita una revisión del concepto de lo político desde una perspectiva interna al propio libro. Cuando una mujer como Teresa (burguesa y de origen judeoconverso) no cuenta con la ventaja de pertenecer a una clase social poderosa y solo puede conseguir sus objetivos alineándose con quienes lo son, como los Mendoza o los Alba, una de sus

herramientas de expansión política es la publicación de una autobiografía en la que explica no sólo cómo es el mundo sino también cómo debería ser. Su obra ofrece una propuesta ética de vida (según el cristianismo) en la que esboza directrices de comportamiento generales a la vez que se configura a sí misma como ser-femenino-en-el-mundo (sociedad e historia), como fémína-en-el-aquí-y-ahora (espacio y tiempo) y como mujer-*locuens* (lenguaje y yo). Y, siendo (re)conocida por diversos motivos políticos a lo largo de la historia, constituye tan solo uno de tantos textos femeninos que conforman la vía desgarradoramente única, en ocasiones, en que las mujeres podían dar su voz al mundo. Y, desde este punto de vista, constituye un discurso feminista, difícilmente reconocible como tal: sus textos no interesaban, como se ha dejado entrever, porque no seguían las normas esperables de los discursos teológicos o filosóficos, según estos eran configurados dentro de la cosmovisión patriarcal.

En síntesis, todo lo escrito hasta aquí plantea muchas más preguntas de las que probablemente responda. La principal es si realmente tiene sentido dejar de acceder a la configuración del sujeto femenino desde la antropología filosófica a través de la comprensión hermenéutica de la experiencia mística femenina, que atraviesa los cuerpos en una sociedad concreta y en una época determinada, porque esto permite que las coordenadas espacio-tiempo definan la característica mundanal de la religión a la vez que intenten configurar su espiritualidad. La idea clave pasa por asumir que no se puede optar a un conocimiento pleno del ser humano sin atender a un conocimiento igualmente puro de aquellas que constituyen la (otra) mitad de la humanidad (a veces conviene recordar lo evidente [Beorlegui, 2016: 83-117]): la antropología filosófica ha de ser *también* femenina.

## Bibliografía:

### Fuentes primarias

*Cartas de Santa Teresa de Iesus, madre y fundadora de la reforma de la Orden de N. Señora del Carmen...* / Santa Teresa; con notas del Excelentísimo y reverendísimo Don Juan de Palafox y Mendoza, Obispo de Osma, del consejo de su Majestad. Recogidas por orden del Reverendísimo Padre Fray Diego de la Presentación, General que fue de los Carmelitas — Bruselas: Francisco Foppens, 1674 — 2 t. en 2 v. ([8], xix-l, 568, [32] p. ; [10], 433 [i.e. 435], [35] p.); 8º mlla.

Teresa de Jesús (1562/2014). *El libro de la vida* (Ed. Fidel Sebastián Mediavilla). Madrid, España: Espasa/RAE.

### Fuentes secundarias

Antón Pacheco, José Antonio (2001). El símbolo del castillo interior en Suhrawardī y en Santa Teresa. En Pablo Beneito (Ed.); Lorenzo Piera y Juan José Barcenilla (Coords.): *Mujeres de luz. La mística femenina, lo femenino en la mística* (pp. 7-24). Madrid: Trotta.

Alegre Carvajal, Esther (2013). El encuentro y la ruptura entre Teresa de Jesús y la Princesa de Éboli: ¿una cuestión de enfrentamiento personal o un asunto de estrategia política? *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 24, 466-478.

Amengual, Gabriel (2007). *Antropología filosófica*. Madrid: BAC.

Balltandre, Mónica (2009). Cuerpos místicos, almas ascéticas. Regulaciones del espíritu en la experiencia de Teresa de Ávila (1515-1582). *Athenaeum Digital*, 16, 165-171.

Bennassar, Bartolomé (2001). *La España del Siglo de Oro*. Barcelona, España: Crítica.

Beauvoir, Simone de (1999/1949). *El segundo sexo. Volumen II. La experiencia vivida*. Madrid, España: Cátedra.

Beorlegui, Carlos (2016). *Antropología filosófica. Dimensiones de la realidad humana*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.

Cammarata, John F. (1992). El discurso femenino de Santa Teresa de Ávila, defensora de la mujer renacentista”. En Juan Villegas (Ed.): *Actas de XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, Vol. 2, La mujer y su representación en las literaturas hispánicas* (pp. 58-65). California: Universidad de California.

- Camps, Victoria (2012). *El gobierno de las emociones*. Barcelona, España: Herder.
- Cortés Timoner, M<sup>a</sup> Mar (2017). Estrategias de autorización en el discurso espiritual de Teresa de Cartagena y Teresa de Jesús. *Cahiers d'Études des Cultures Ibériques et Latino-américaines*, 3, 9-26. [http://cecil-univ.eu/wp-content/uploads/2017/12/c3\\_mct\\_9\\_25.pdf](http://cecil-univ.eu/wp-content/uploads/2017/12/c3_mct_9_25.pdf)
- Darbord, Michel (1994). Ascéticos y místicos. En Joan Canavaggio (Dir.): *Historia de la literatura española. El siglo XVI. Tomo II* (pp. 149-177). Barcelona, España: Ariel.
- Egido, Teófanos (2002). Ambiente histórico. En Alberto Barrientos (Dir.). *Introducción a la lectura de Santa Teresa* (pp. 63-156). Madrid, España: Editorial de Espiritualidad.
- Fernández Martín, P.(2020). Conocimiento, poder y religión: hacia una consideración de la mística teresiana como discurso teológico-filosófico, *Revista de Investigaciones Feministas* 11(1), 155-165. <https://doi.org/10.5209/infe.65806>
- Forcadell i Vila, Teresa (2011). *La teología feminista en la historia*. Barcelona, España: Fragmenta.
- Fraijó, Manuel (1998). *A vueltas con la religión*. Navarra: Verbo Divino.
- Gadamer, Hans-Georg (1994). *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.
- Gómez Guillén, Giselle (2016). Teresa de Jesús: entre obediencia y transgresión. En Silvia Bara Bancel (Ed.): *Mujeres, mística y política. La experiencia de Dios que implica y complica* (119-138). Navarra: Verbo Divino.
- González García, Moisés (2017). El modelo del hombre humanista. En Moisés González García y Antonio Sánchez (Coords.): *Renacimiento y Modernidad* (pp. 91-110), Madrid, España: Tecnos.
- López-Baralt, Pilar (2001). Teresa de Jesús y el islam. El símil de los siete castillos concéntricos del alma. En Pablo Beneito (Ed.); Lorenzo Piera y Juan José Barcenilla (Coords.): *Mujeres de luz. La mística femenina, lo femenino en la mística* (pp. 7-24). Madrid: Trotta.
- Llamas, Enrique (2010). Libro de la vida. En Alberto Barrientos (Dir.). *Introducción a la lectura de Santa Teresa* (pp. 333-374). Madrid, España: Editorial de Espiritualidad.
- Martín Velasco, Juan (2006). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid, España: Trotta.
- Martín Velasco, Juan (2009). *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid, España: Trotta.
- Martín Velasco, Juan (2010). Fenomenología de la religión. En Manuel Fraijó (Ed.): *Filosofía de la religión. Estudios y textos* (pp. 67-77). Madrid, España: Trotta.

- Martínez Cano, Silvia (2016). Recuperar la voz, ejercitar la expresión, liberar la pasión por Dios. En Silvia Bara Bancel (Ed.). *Mujeres, mística y política. La experiencia de Dios que implica y complica* (231-267), Navarra, España: Verbo Divino.
- Martínez Shaw, Carlos y Alfonso Mola, Marina (2008). *Europa y los nuevos mundos en los siglos xv-xviii*. Madrid, España: Síntesis.
- Mate, Reyes (1990). *Mística y política*. Navarra, España: Verbo Divino.
- Miyares, Alicia (2018). *Democracia feminista*. Madrid, España: Cátedra.
- Morera de Guijarro, Juan Ignacio (2017). Márgenes de la mirada en la mística española. En Moisés González García y Antonio Sánchez (Coords.): *Renacimiento y Modernidad* (439-482). Madrid: Tecnos.
- Muñoz Fernández, Ángela (1994). *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencia de la religión. Correctoras del poder (ss. XIV – XVII)*. Madrid, España: Comunidad de Madrid/Instituto de la Mujer.
- Poska, Allyson M. y Lehfeldt, Elizabeth A. (2002). Las mujeres y la Iglesia en la España de la Edad Moderna. En Susan Dinan y Debra Meyers (Eds.): *Mujeres y religión en el Viejo y el Nuevo Mundo en la Edad Moderna* (pp. 37-64). Madrid, España: Narcea.
- Poutrin, Isabelle (2018). Autobiografías. En Nieves Baranda Leturio y Anne J. Cruz (Eds.): *Las escritoras españolas en la Edad Moderna. Historia y guía para la investigación* (117-132). Madrid: UNED.
- Ramón, Lucía (2010). *Queremos el pan y las rosas. Emancipación de las mujeres y cristianismo*. Madrid, España: HOAC.
- Rey Castelao, Ofelia (2015). Teresa, patrona de España. *Hispania Sacra*, LXVII (136), 531-573. DOI: 10.3989/hs.2015.016
- Sádaba, Javier (2010). Filosofía y religión en Wittgenstein. En Manuel Fraijó (Ed.): *Filosofía de la Religión. Estudios y textos* (pp. 513-534), Madrid, España: Trotta.
- San Martín Sala, Javier (2015). *Antropología Filosófica II. Vida humana, persona y cultura*. Madrid, España: UNED.
- Sánchez, Juan José (2010). La esperanza incumplida de las víctimas. Religión en la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt. En Manuel Fraijó (Ed.): *Filosofía de la religión. Estudios y textos* (pp. 617-646), Madrid, España: Trotta.
- Valcárcel, A. (1997). *La política de las mujeres*. Madrid, España: Cátedra.
- Villanueva Lavín, Fernanda (2016). 'Creedme vosotras y no os engañe nadie'. En Silvia Bara Bancel (Ed.): *Mujeres, mística y política. La experiencia de Dios que implica y complica* (pp. 139-176). Navarra, España: Verbo Divino.