



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Escuela de Pregrado
Departamento de Literatura

UNA VIDA CONVENTUAL: LA EXPERIENCIA MÍSTICA DE SANTA
TERESA DE ÁVILA EN EL *LIBRO DE LA VIDA* (1565)

Informe final para optar al grado de Licenciada en Lingüística y Literatura
Hispánica con mención en Literatura.

Alumna:

GERALDINE CATALINA ARENAS MORALES

Profesora guía:

MARÍA E. GONGORA DÍAZ

Seminario de grado

«*Mística, escritura y literatura*»

Santiago de Chile, 2019

ÍNDICE

| | |
|---|----|
| AGRADECIMIENTOS..... | 3 |
| 1. INTRODUCCIÓN..... | 5 |
| 2. APROXIMACIONES A LA EDUCACIÓN Y VIDA CONVENTUAL FEMENINA DEL SIGLO XVI..... | 11 |
| 2.1 CONOCIENDO A TERESA DE ÁVILA A TRAVÉS DEL <i>LIBRO DE LA VIDA</i> | 14 |
| 3. LA EXPERIENCIA MÍSTICA DE SANTA TERESA EN EL <i>LIBRO DE LA VIDA</i> | 18 |
| 3.1 LA EXPERIENCIA Y LA SUBJETIVIDAD IMPREGNADOS EN EL <i>LIBRO DE LA VIDA</i> | 18 |
| 3.2 EL <i>LIBRO DE LA VIDA</i> ESCRITO COMO UNA AUTOBIOGRAFÍA...24 | |
| 3.3 ALGUNAS EXPERIENCIAS MÍSTICAS DE SANTA TERESA..... | 30 |
| 4. PROYECCIONES: EL ESPACIO QUE POSIBILITA LA CREACIÓN LITERARIA FEMENINA: <i>UN CUARTO PROPIO</i> DE VIRGINIA WOOLF..... | 48 |
| 5. CONCLUSIONES..... | 52 |
| 6. BIBLIOGRAFÍA..... | 56 |

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar quiero agradecer eternamente a Dios por permitirme llegar hasta aquí, y por lo tanto, haber logrado un sueño. En segundo lugar, quiero agradecer el apoyo y compañía de Jeannette y Juan, mis amados padres que han estado conmigo siempre y me han ayudado en las adversidades que la vida me ha puesto por delante. Agradezco infinitamente el apoyo de mi profesora guía María Eugenia Góngora, que siempre estuvo a mi lado dirigiendo mi trabajo y teniendo una inmensa paciencia conmigo. Por último, y no menos importante, quiero dar gracias a mi amiga Camila Araya que estuvo conmigo en los momentos más difíciles de la carrera y que me ayudo a reír cuando tenía ganas de llorar.

Y ahora permanecen la fe, la esperanza y el amor, estos tres; pero el mayor de ellos es el amor.

1 Corintios 13:13

¡Oh noche que guiaste!

¡Oh noche amable más que el alborada!

¡Oh noche que juntaste

Amado con amada,

Amada en el Amado transformada!

Noche Oscura
San Juan de la Cruz

1. INTRODUCCIÓN

La estadía en el convento proporcionaba a la mujer del siglo XVI en España, un espacio de recogimiento, reflexión y soledad. Asimismo, el monasterio posibilita que la mujer deje de lado la vida marital, que implicaba en principio el cuidado de los hijos y el sometimiento al esposo, y obtenga una “cierta libertad” para abocarse a un proceso de introspección, de lectura, y a veces, por mandato del confesor, a un proceso escritural autobiográfico. Ahora bien, ¿es posible afirmar que el espacio conventual sea el espacio propio y privilegiado que posibilite la experiencia mística elaborada como escritura? Y que de no haber existido ese espacio privilegiado, ¿esa elaboración escritural no se hubiera constituido como tradición y modelo de escritura autobiográfica?

En el caso particular de Teresa de Jesús, el convento fue el lugar propicio para que ella recibiera estas “mercedes”, de parte de Dios, ya que al optar por esta vida de recogimiento, logró fortalecer su relación con Jesucristo por medio de la oración contemplativa. Y no solo eso, pues al difundir estas experiencias místicas, con un lenguaje “simple” o “rústico”, hace posible que sus dirigidas espirituales obtengan un modelo de imitación Cristocéntrico para seguir el camino de Dios.

La autobiografía de Santa Teresa se constituirá, sin duda, en un paradigma en el campo de la escritura autobiográfica que posteriormente se desarrollará, por ejemplo, en la nueva España del siglo XVII. A pesar de que no era la única autobiografía que circulaba por aquel entonces, aún así “las monjas y las beatas asimilaron e incorporaron este modelo experiencial en sus propias vidas y retomaron los escritos de Teresa como un ideal discursivo” (Bieñko de Peralta, 168). “Por ejemplo, la lectura de las obras de Teresa inspiró a unas beatas de Veracruz para fundar en el año 1605 en Puebla el primer convento de monjas carmelitas en América” (Bieñko de Peralta, 167). A partir de lo anterior, surge una admiración, o bien un deseo por imitar estos modelos de santidad admirables de la vida de santas medievales.

Si bien, como se mencionó anteriormente, existía la idea de la imitación a la vida de santas medievales, y la posibilidad de refugio en el convento para algunas, no hay que olvidar que la vida de una mujer era difícil en la España del siglo XVI, pero era aún más

difícil ser una mujer proveniente de una familia judeoconversa al cristianismo, que gozaba de visiones místicas y que era reformadora de conventos, como es el caso de Teresa de Ávila. En este contexto, existía por lo demás, una relación tensa entre los teólogos y los así llamados espirituales¹; ya que estos últimos se encaminaban más hacia una oración contemplativa, vale decir una oración mental con Dios. Pues bien, Teresa optaba por este último camino en cuanto a su relación con Dios, lo que le proporcionaba aún más problemas. Para la Iglesia esto de la oración contemplativa resultaba peligroso, pues estaba en juego su supremacía como institución intermediaria en la relación entre Dios y el conocimiento absoluto de las verdades religiosas. Es entonces cuando los Reyes Católicos en 1478 fundan la Inquisición, consagrada a resguardar la fe cristiana en contra de los herejes.

En este contexto, según la mirada popular que nos llega desde aquella época, la mujer estaba excluida del conocimiento escritural, pero esto es producto de una valoración simplista, influenciado por la visión masculina, puesto que en realidad no era de tal forma. Existía una gran cantidad de mujeres que leían, cosa que invalida la creencia de que la mujer leía mucho menos que el hombre. De hecho “la literatura ‘de mujeres’ resultó ser uno de los motores principales para la expansión de la imprenta o la profesionalización de los escritores” (Bernárdez, 69)

Entonces, a pesar de que se desecha la idea de que la gran mayoría de mujeres era analfabeta, sí se puede afirmar que en la época existía la misoginia, ya que muchas veces se privaba a la mujer del ámbito escritural. Sin embargo, gran cantidad de éstas no se quedaron en un estado pasivo, esperando el matrimonio, que la gran mayoría de las veces era concertado por la familia, o la reclusión en el convento por obligación. Nos hallamos ante mujeres que lejos de quedarse en pasividad frente a las convenciones misóginas, lucharon y de alguna forma y se rebelaron en contra de estas, tal es caso de Eloísa, abadesa

¹ La reflexión cristiana distinguía dos teologías: la escolástica (vía especulativa) y la mística o teología escondida (vía del amor.) (...) de un lado estaban a los que se les denominaban ‘contemplativos’, ‘espirituales’, expertos en la dirección de espíritus, **animadores de la vida cristiana, de la oración**, de los sacramentos (confesión); es lo que se conoce como la teología ‘arrodillada’. Y frente a ellos, los ‘teólogos’, los ‘letrados’, encargados de enseñar la fe desde la cátedra, defender a la Iglesia frente a los herejes, elaborar la doctrina cristiana en manuales de teología; es la teología ‘sentada’. (Hans Urs von Balthasar). (García Rojo, 245).

del convento del Paráclito (~1092-1112), Hildegarda de Bingen (1098-1179), María de Ventadorn (finales del siglo XII), María de Francia (s.s. XII-XIII), Cristina de Pisán (1364-1430), Leonor López de Córdoba (1362 o 1363- 1430), entre otras y en especial el caso que convoca este escrito: Santa Teresa de Ávila (1515-1582). Frente a este contexto existiría una multiplicidad de imágenes de modelos femeninos.

El caso de Teresa, es uno más de los muchos casos de grandes mujeres escritoras de la época, ya que lejos de estar excluida del conocimiento, era una lectora empedernida. Por una parte, su padre contaba con una buena biblioteca, y por otra, su madre era una gran lectora de novelas de caballería, por lo cual ella creció en un ambiente que promovió su educación intelectual y su cercanía a las letras. Con estos antecedentes, Teresa ingresa al convento aún en contra de la voluntad de su padre, pues ella deseaba un recogimiento espiritual, una paz interior que poco a poco fue descubriendo en la oración. Aquel espacio de soledad le proporcionó una cierta libertad escritural: “en el interior de los conventos las monjas dispusieron de mayores oportunidades para aprender, de tiempos para escribir, motivaciones para hacerlo y de un lugar para ello, la celda, cuál habitación propia” (Castillo, 142). Esto último, trae al escenario el ensayo publicado en 1929 por Virginia Woolf *Una habitación propia*².

La anterior relación que se establece entre ambos, se basa en que la habitación propia de la cual habla Woolf, sería en el siglo XVI la celda conventual desde la cual escribían las monjas, escritos que muchas veces eran por mandato del confesor, pero aun así no se puede afirmar que las religiosas no disfrutaran realizando aquel ejercicio. Sin embargo, tampoco hay que olvidar que asimismo el convento podía llegar a ser un lugar lleno de crueldad hacia las mujeres que habitaban en él: “no siempre el trato que recibían las niñas y novicias fue cortés, refinado y femenino. La otra cara de la vida religiosa en clausura nos muestra algunas prácticas que revelan extraordinaria crueldad” (Pérez Morera, 173). Así pues el convento, no era siempre un lugar idílico en donde la mujer pudiera escribir libremente, ya que muchas veces eran vigiladas por la priora, por el confesor o incluso por la Inquisición, como es el caso de Santa Teresa, aún así los conventos fueron espacios que proporcionaron una cierta educación para la mujer.

² Woolf, Virginia. *Un cuarto propio*. Santiago de Chile: editorial Un Cuarto Propio, 2010.

Apartada del mundo, Teresa pudo escribir *El libro de la Vida* (1565), un escrito autobiográfico en donde cuenta su experiencia mística, con un lenguaje sencillo y aparentemente espontáneo: “Dios enseña el alma y la habla sin hablar (...) Es un lenguaje tan del cielo, que acá se puede mal dar a entender aunque más queramos decir, si el Señor por experiencia no lo enseña. Pone el Señor lo que quiere que el alma entienda en lo muy interior del alma” (V, 27,6). Este extracto manifiesta que la experiencia es importante para comprender las visiones místicas que el Señor le entrega, es una experiencia por cierto subjetiva; no obstante, “la certeza de lo acontecido es tan fuerte, que queda tan ‘imprimido’ o ‘esculpido’ en lo hondo de la persona, que no valen los argumentos ni autoridades a enflaquecer dicha convicción” (García, 256). En el caso de Teresa de Ávila, la duda de que si estas experiencias místicas eran por causa del diablo o de Dios la perturbaba enormemente, no obstante, Dios siempre le ponía en el alma la certeza de que era Él quien le entregaba aquellas mercedes.

Con lo anteriormente mencionado, como contexto general de este trabajo de investigación, es importante referir que la hipótesis que se plantea busca analizar cómo el entorno conventual propicia, en el caso de Santa Teresa, que ella elabore una autobiografía en la cual expone sus experiencias místicas. La idea central es analizar e identificar algunas de las experiencias místicas descritas a lo largo del *Libro de la Vida* con los postulados que propone Juan Martín Velasco en *El fenómeno místico* (1999).

Pero antes, hay que mencionar cómo se estructurará este trabajo metodológicamente. El primer capítulo titulado “Aproximaciones a la educación y vida conventual femenina del siglo XVI” se centrará por una parte explicar algunas de las características sociales y culturales que presentaba el convento en la España del siglo XVI; así también, las oportunidades culturales y sociales que poseía una mujer de aquel entonces. En este apartado se harán mención de autores tales como Asunción Bernárdez (2007), Martínez Burgos (1993), Diego Fabián Arévalo (2017), Aurora Egido (2010), Francisco Márquez Villanueva (2003), quienes analizaran por un lado el contexto social de la mujer en dicho siglo y también la importancia de una escritura de autoconfesional y cuáles eran sus características. Por otra parte, se mencionarán algunas características particulares de la

situación de Teresa de Jesús para de esta forma ir familiarizando y conociendo a la monja carmelita.

En el segundo y más extenso capítulo titulado “La experiencia mística de Santa Teresa en el *Libro de la Vida*”, se mencionarán y explicarán dos temas de sumo interés y cruciales para este trabajo, los cuales son, por un lado la subjetividad y la experiencia, y por otro lado, el relato autobiográfico. El propósito central es identificar cuáles son las características del relato autobiográfico y qué relación se halla entre éste y la experiencia, que es producto de una subjetividad. La definición de autobiografía la ha proporcionado de manera muy organizada y cronológica Francisco Rodríguez (2000) en su compendio “El género autobiográfico y la construcción del sujeto autorreferencial”. Además, se recurrió a autores como María Zambrano (2014) y Michel Foucault (1990) para abordar las características de la confesión, ya que la autobiografía se encuentra en estrecha relación con aquella. Es relevante mencionar, antes de continuar que la escritura es un proceso íntimo que se genera por medio de una reflexión. Ahora bien, la escritura autobiográfica conlleva un conocimiento interno mayor, un desciframiento de la vida misma, la contemplación que es de alguna forma la condensación de una experiencia.

Entonces, experiencia y subjetividad se encuentran ligadas de manera inherente. Pero es importante conocer en qué consisten los conceptos, a saber, experiencia y subjetividad. Este último lo explica Ezequiel García Rojo (2015) como una autognosis, es un cultivo de la vida interior. Así mismo, más adelante, Pedro Cerezo Galán (1997) hace referencia a que experimentar, es entender claramente y es por ello que sin experiencia no puede haber conocimiento. Por ende, al escribir una autobiografía es imprescindible que se quiera relatar una experiencia interior, tal como sucede en el *Libro de la Vida*.

En el objeto de estudio del presente trabajo, el *Libro de la Vida*, Teresa relata su vida y cómo por medio de la oración y la gracia de Dios, éste le había entregado “mercedes” conocidas también como experiencias místicas. Pero a qué se refiere “experiencia mística”, según Juan Martín Velasco, de manera muy general e imprecisa asevera lo siguiente: “experiencias interiores, inmediatas, fruitivas, que tiene lugar a nivel de conciencia que supera a la que rige en la experiencia ordinaria y objetiva, de la unión – cualquiera que sea la forma en que se la viva- del fondo del sujeto con el todo, el universo,

el absoluto, lo divino, Dios o el Espíritu” (23). Entonces el propósito de este trabajo, recae en la descripción y el análisis de algunas de estas experiencias místicas, las cuales son subjetivas, escritas en este libro autobiográfico

Por último, se realizará una proyección con respecto a lo que representaba para la mujer de aquel entonces contar con un espacio “cerrado” como lo era el convento, que le daba una “cierta” libertad para escribir, por ejemplo una autobiografía. Esto se relacionará con algunos postulados propuestos por Virginia Woolf (2010) inscritos en *Un cuarto propio*, perteneciente a la sociedad del siglo XX, en donde se comprobará que se relaciona bastante con el espacio conventual.

Finalmente, se reitera que el núcleo de este trabajo es constatar que en el *Libro de la Vida*, existe la creación de un yo subjetivo, que permite que las demás personas, sobre todo sus dirigidas y sus confesores, pudieran percibir, aunque nunca completamente, lo experimentado por la Santa. ¿Y por qué nunca de forma completa? Aquello es a causa de que la experiencia es personal e insondable por parte un ente externo, Teresa de Ávila, a través de metáforas, comparaciones y el uso de un lenguaje “sencillo”, es capaz de explicar de cierta forma sus experiencias místicas. Además como menciona la misma Teresa a lo largo de su autobiografía, es imprescindible que para entenderla sus lectores hayan experimentado aquellos destellos del amor de Dios, pues de otra forma es imposible comprenderlo del todo.

3. APROXIMACIONES A LA EDUCACIÓN Y VIDA CONVENTUAL FEMENINA DEL SIGLO XVI.

El panorama general de la mujer en España del siglo XVI, era eventualmente el matrimonio o la entrada al convento. Como ya se planteó en la introducción, muchas mujeres sabían leer aunque existía “un alto porcentaje de analfabetismo femenino entre las capas medias de la sociedad y el casi masivo en las clases bajas” (Martínez Burgos, 599). No por ello las mujeres estaban excluidas de la “cultura literaria”, ya que muchas, probablemente pertenecientes a clases más adineradas, tuvieran mayor oportunidad para optar a una mejor educación.

En el artículo titulado “Pintando la lectura: mujeres, libros y representación el Siglo de Oro” de Asunción Bernárdez (2007) la autora propone un recorrido iconográfico de representaciones pictóricas femeninas antes y después del concilio de Trento:

Las fuentes iconográficas pueden hacernos avanzar en la hipótesis de que en Edad Media y el Renacimiento las mujeres leían más de lo que podríamos imaginar contando las posesiones de libros que han quedado reflejados en distintos cómputos; y es más, tal vez podremos avanzar también en la sospecha de que existió una voluntad «institucional» de que las mujeres no fueran representadas con libros, tal como era tradicional en la figura de la Anunciación, porque esto formaba parte de una estrategia de conversión de las mujeres al modelo de mujer burguesa y familiar propio de la modernidad. Julia Varela llama a este proceso el «dispositivo de feminización» que consiste en la puesta en marcha de varias estrategias para convertir el modelo de mujer renacentista en el modelo de mujer burguesa para la que el hogar y la vida cotidiana serán los ejes fundamentales que construyan y expliquen su existencia (70)

Así bien, la imagen de mujer “que no lee” comenzó a gestarse probablemente sobre todo a comienzos de la Edad Moderna producto del Concilio de Trento, tal como se puede atisbar en el fragmento anterior, en donde la mujer se perfilaría como madre y esposa, y no como lectora de ficción. De hecho la mujer de aquel entonces efectivamente leía muchos libros de ficción, lo que resultaba peligroso e inquietante para la Iglesia. “En definitiva, si tenemos en cuenta este tipo de fuentes, [iconográficas] el tópico de que la mujer estaba escasamente alfabetizada resulta seriamente cuestionado ya que contamos con

representaciones de mujeres leyendo desde el siglo XIII y se incrementan muchísimo a partir del siglo XV” (Bernárdez, 75).

Santa Teresa de Ávila (1515-1582), es un ejemplo de esta mujer que encarna una personalidad muy fuerte, y que decide ingresar en el convento de Ávila. No obstante, el camino para elegir convertirse en monja no fue fácil, ya que ella estaba incierta con respecto a lo que debía hacer: “mas todavía deseaba no fuese monja, que este no fuese Dios servido de dármele, aunque también temía el casarme” (V, III, 2)³. Ella finalmente decide tomar el hábito, después de un año como postulante, el 2 de noviembre de 1536 cuando contaba con 21 años⁴ y tal como ella comenta fue la mejor decisión por la cual optar: “A la hora me dio un tan gran contento de tener aquel estado, que nunca jamás me faltó hasta hoy: y mudó Dios la sequedad que tenía mi alma en grandísima ternura” (V, VI, 2).

El convento se perfila como un espacio deseado para Santa Teresa: “apartarme muchas veces a soledad, a rezar y leer mucho, hablar de Dios” (V, VII, 2). Este espacio induce la posibilidad de tornarse más a la oración contemplativa o mental, donde se genera una intimidad y una subjetividad, siendo este último un tema que más adelante se abordará en el presente informe. Ahora bien, “unas y otras fuentes coinciden en señalar al convento como un lugar privilegiado para la adquisición y expresión escritas, sin que por ello la escritura dejara de ser, también allí, un instrumento de poder y diferencia” (Castillo Gómez, 143). Santa Teresa era una gran lectora y escritora, que tuvo mucha productividad, pero que también “denuncia la situación femenina en la iglesia, aboga por el derecho de ejercer el magisterio y defiende, en definitiva, el poder participar activamente en la vida espiritual. Como religiosa, se rebela contra la organización jerarquizada y la diferenciación de clases que se daba en los conventos femeninos anteriores al Concilio de Trento” (Martínez Burgos, 602).

El convento era un espacio cerrado, una ciudad dentro de otra ciudad, que contaba con una estructura interna jerarquizada, en la cual las mujeres eran constantemente

³ A lo largo del presente trabajo citaremos el texto teresiano *Libro de la Vida* por la edición de Jorge García López. Editorial: Penguin clásicos. Únicamente se mencionará el capítulo correspondiente seguido por el párrafo. Ejemplo: (V, 12, 2). *Vida* (V) 12 (capítulo), 2 (número de párrafo o el número pequeño al costado izquierdo)

⁴ Esta nota se encuentra en la edición mencionada anteriormente. Pág. 65

vigiladas por la priora o los padres superiores de distintas órdenes religiosas. Debido a esto, no hay que olvidar que si bien el convento daba la posibilidad a que la mujer se abocara hacia una vida literaria, tampoco era una libertad extrema, ya que siempre era resguardada sobre todo por la mirada masculina. Dicha mirada, recaía principalmente en los confesores, quienes muchas veces aconsejaban a que las mujeres escribieran, haciendo que aumentara de esa manera el hecho de que hubiera mujeres escritoras: “Fueron, en efecto muchas las mujeres que por consejo de sus confesores escribieron sus memorias y es indudable que mediante la escritura muchas de ellas escaparon de su condena al silencio y mutismo” (Martínez Burgos, 605-606).

Ahora bien, el convento, como ya se hizo mención, no era un espacio utópico para la mujer, muchas veces era muy tortuoso hallarse en él, especialmente si a las mujeres se les había impuesto ejercer aquella vocación. Tal es el caso de, como manifiesta el artículo de Jesús Pérez Morera (2005), en 1800, de doña María de San Nepomeceno Gutiérrez, monja profesa en el convento de San Bernando de Icod:

Llegó en fin el día en que contra su voluntad y sentimiento interior profesó de edad de dies y seis años y puede asegurar con juramento que desde aquel tiempo hasta el presente no ha tenido un día de tranquilidad y sosiego de espíritu en que corren algunos veinte y dos años, pues cada día se aumenta su inconformidad, viviendo casi en estado de desesperación. Los padres espirituales no han podido sosegar ni remediar toda la ruina que ha causado en su alma el principio fatal de haber tomado este estado contra toda su voluntad y sin vocación verdadera, sin otro fin que el de dar gusto a sus padres por temor. Y apenas han podido contenerla de los arrestos a que se ha visto provocada por arrojarse por los corredores, privarse del alimento, enserrarse sería poco quando ha tratado de quitarse la vida... (164)⁵

Lo que resulta interesante de este testimonio es el contraste que en él ejerce la tremenda vocación que poseía Teresa de Jesús, de la cual ya se hizo mención anteriormente. También demuestra cómo estos centros literarios, que son en última instancia los conventos, son el peor castigo que una familia le puede imponer a su hija que se rehúsa a ingresar. La idea de mantener a sus hijas encerradas, era netamente para mantener la fortuna familiar y no derrochar el dinero en herencias ni dotes matrimoniales,

⁵ Archivo Histórico Diocesano de Tenerife (AHDT), documentación sin clasificar, 1-VI1800.

sino que por el contrario, esta familia que tenía una elevada posición social, donaba una cantidad al convento para que sus hijas habitaran en él. No obstante, no se recibían únicamente a hijas de personas acaudaladas, sino que además se acogían a viudas, huérfanas, separadas, mujeres que intentaban escapar de la violencia familiar, etc.⁶

3.1 Conociendo a Teresa de Ávila a través del Libro de la Vida

Como se señaló anteriormente, la escritura por mandato, entre las religiosas, era frecuente, y el caso de Santa Teresa no fue la excepción, muy bien lo dice ella en el prólogo del *Libro de la Vida*: “Quisiera yo que, como *me han mandado*⁷ y dado larga licencia para que escriba el modo de oración y las mercedes que el Señor me ha hecho” (47)⁸. Según Diego Fabián Arévalo (2017), aquí se deja ver una escritura un tanto ambigua, ya que por un lado, acata el mandato de escribir y por el otro, desobedece aquel mutismo que se le imponía a la mujer, sobre todo después del Concilio de Trento (1545-1563), el cual agravó la opresión que recaía contra la mujer debido al endurecimiento de los códigos ideológicos. La referida escritura ambigua pasa por el hecho de que se genere un “yo” autónomo: “yo-sé-que-escribo, un yo-sé-que-tengo-voz, que se desarrollan de manera paralela al yo-obedezco o al yo-ignoro” (214).

Continuando con el tema del prólogo, Aurora Egidio (2010) en “Los prólogos teresianos y ‘La santa ignorancia’” señala que existen tópicos en los prólogos cristianos, los cuales se diferencian de los prólogos grecolatinos, pues estos últimos antes de comenzar reclamaban la ayuda de los dioses o pedían auxilio al emperador. Por el contrario, en los prólogos cristianos se pide la protección divina encomendándose a Dios. “Ella, [Santa Teresa] aunque no dedique explícitamente a Dios el *Libro de su Vida*, deja constancia de que este va referido al recuento de las mercedes que le ha concedido” (17). Además, lo anterior se reafirma cuando Teresa de Ávila expresa lo siguiente “y por esto pido, *por amor del Señor*, tenga delante de los ojos quien este discurso de mi vida leyere” (47). Dando a

⁶ No se hará mención de cada una de las situaciones de aquellas mujeres, pues no es el punto central de este informe. Baste tener la referencia de que el convento albergaba a una gran cantidad de mujeres de distinta condición social. Lo más importante aquí es desmitificar que el convento era únicamente un espacio utópico de creación literaria.

⁷ La cursiva es mía, y es para resaltar algunas palabras o frases que me parecen relevantes. En caso de que la cursiva aplique en el texto que cito, lo haré saber mediante una nota al pie de página.

⁸ Página 47 de la edición con la cual estoy trabajando Penguin clásicos edición de Jorge García López.

entender que ella va a contar las mercedes que Dios le hizo y al mismo tiempo pide protección divina para el receptor. Mediante este tópico de la invocación, costumbre en los prólogos cristianos, ella da comienzo a su autobiografía.

Ahora bien, es interesante notar que a pesar de tener una vida atravesada por la literatura, es más, como señala Francisco Márquez Villanueva (2003), “Santa Teresa llevó una vida de auténtica escritora profesional desde aproximadamente el año 1560 hasta casi los mismos días de su muerte” (527) tenga un lenguaje rustico y a veces grosero. Según Aurora Egido esto se debe principalmente, al otro tópico de las escrituras cristianas de aquel entonces, a la *discreta ignorancia* “esta filosofía, cimentada en los neoplatónicos cristianos, logró gran difusión en el Renacimiento y llegó a convertirse en tónica en los libros de religiosidad que predicaban una disposición única a recibir el espíritu de Dios” (Egido, 29).

No se trata de que esta *discreta ignorancia* rechazara los conocimientos de los letrados pero “la elocuencia debía ir atada con la virtud y la prudencia del espíritu” (Egido, 28). La modestia que implica esta *discreta ignorancia* provoca que el emisor deba tomar actitudes peyorativas hacia su persona, tal como lo hace Teresa de Ávila a lo largo del *Libro de la Vida*: “Su majestad⁹ tenga siempre a vuesa merced de su mano y la haga tan gran santo, que con su espíritu y luz alumbre esta miserable, poco humilde y mucho atrevida, que se ha osado determinar a escribir cosas tan subidas” (V, XL, 24). Esto tiene que ver con que en la sociedad del siglo XVI no era bien visto que las mujeres predicaran la palabra cristiana, tal como lo hacía Teresa para sus dirigidas espirituales, y en este caso para un amplio receptor.

Ahora bien, Felicidad Bernabéu (1963) remite también a esta humildad de la Santa, pero en su artículo lo que primará será el hecho de que Teresa es proveniente de una familia judeoconversa, motivo por el cual ella no desea “destacar” de manera ostentosa, para que ni la Inquisición ni los confesores la acusen de arrogante o hereje. Por lo tanto, adopta un

⁹ Tal parece que se dirige a Juan de Ávila a quien le debería llegar este escrito. Pero tal como dice la nota de presente edición de *la Vida*, Teresa probablemente incluía, a Domingo Bañes, Baltasar Álvarez y Gaspar de Salazar.

lenguaje rústico y a veces grosero: “y una *higa*¹⁰ para todos los demonios, que ellos me temerán a mí” (V, XXV, 22)

Pero ¿por qué tanto recelo en contra de los judíos? El contexto histórico y social señala que “antes del siglo XV la tradición de sabiduría estaba representada por los hebreos: eran sabios, agudos, letrados, de alto linaje, y gozaban del favor de los reyes. Con el reinado de los Reyes Católicos cambia la situación” (Bernabéu, 370). Dicha situación se torna adversa pues:

La nueva política de los Reyes católicos estaba dirigida a la represión de la nobleza y al engrandecimiento de los reinos cristianos. El establecimiento de la Inquisición contra los hebreos, coincidió con los preparativos para conquistar el reino moro de Granada. Así se rompe el equilibrio tradicional y surge la ‘casta dominante’, la de los cristianos, que adquiere conciencia de superioridad después de haber desplazado a moros y judíos (Bernabéu, 371).

Por lo tanto, posterior al mandato de los Reyes Católicos, era de vital importancia probar que se era un cristiano viejo, y evitar comprobar que la ascendencia de uno pudiera estar marcado por la mezcla de sangre con judíos. El problema surge cuando la familia de Teresa aboga por una posición de hidalguía y para ello debían comprobar su árbol genealógico. Cuando se realizó la revisión se corroboró que Santa Teresa provenía de una familia judeoconversa. “Ella debió conocer los esfuerzos de su padre y de sus tíos para lograr una declaración de hidalguía. Entre sus parientes había eclesiásticos y mercaderes que reflejaban su condición de conversos” (Bernabéu, 373). Entonces, por una cuestión de “honor” ella pocas veces mencionaba a su familia, y por lo mismo se esforzaba por parecer ignorante, ya que “aprovecha todas las ocasiones para hacer más patente su ignorancia y cuando cree que alguna expresión suya puede hacerla parecer ‘letrada’, se apresura a mostrar inseguridad, como si el término empleado lo hubiera oído por casualidad y no

¹⁰ Según el DRAE: Gesto que se ejecuta con la mano, cerrado el puño, mostrando el dedo pulgar por entre el dedo índice y el cordial, con el que se señalaba a las personas infames o se hacía desprecio de ellas.

supiera su significación exacta” (Bernabéu, 362). He aquí el siguiente ejemplo: “Esto no era manera de visión; *creo* lo llaman ‘mística teológica’”¹¹ (V, X, 1).

Bernabéu, a lo largo de su artículo demuestra que Santa Teresa no era tan ignorante como ella quería parecer, ni tampoco su escritura era tan espontánea como se pensaba. Además, ella no era únicamente una monja carmelita sino que también fue una reformadora del Carmelo, lo que implica que ella debió haber tenido un carácter firme para poder enfrentarse contra lo impuesto socialmente. “La práctica de un estilo medio, que se autoconfiesa grosero y ruin, como salido de tal persona, tenía en ellas una razón vital y no sólo tópica. La confesión de obediencia se declaraba así como el mejor refugio; y el apoyo en el mandato y *la inspiración divina, como la defensa más difícil de refutar*” (Egido, 40). Cuando ella va a hablar de algo “grande” siempre alude al hecho de que era Dios el que manifestaba todo, tal como se indicó en el prólogo, por lo tanto ¿quién podría refutar tal declaración y al mismo tiempo defensa divina?

¹¹ Según Jorge García López, la *mística teológica* es : la contemplación por la cual el entendimiento tiene más alta noticia de Dios llaman teología mística, que quiere decir sabiduría de Dios secreta (san Juan de la Cruz)(pág., 115)

4. LA EXPERIENCIA MÍSTICA DE SANTA TERESA EN EL *LIBRO DE LA VIDA*

4.1 *La experiencia y subjetividad impregnadas en el Libro de la Vida*

Antes de comenzar a explicar qué es la experiencia mística, es de vital importancia articular el significado de estos dos conceptos: experiencia y subjetividad. Según el DRAE, ‘experiencia’ en una sus acepciones se concibe como lo siguiente: “Hecho de haber sentido, conocido o presenciado alguien algo”. Santa Teresa, carmelita descalza, describe en su autobiografía sus experiencias vividas por ella desde una visión subjetiva pero no menos real. Pero ¿qué es lo subjetivo? Se podría preguntar el lector. Nuevamente citando a el DRAE: “Perteneiente o relativo al sujeto, considerado en oposición al mundo externo”. Entonces el *Libro de la Vida*, traza una línea que separa el interior del exterior, privilegiando este mundo interno de la carmelita, en donde ella relata sus experiencias íntimas con Dios, y las refiere para provecho de las almas.

La preocupación por la interioridad comienza aproximadamente en la era Moderna, cuando el “yo” del sujeto aparece como una forma predominante de expresar. Es complejo analizar el origen la subjetividad en la historia de la literatura, pero al menos Santa Teresa de Jesús en el siglo XVI, incluso aún antes de la llamada “Modernidad”, muestra un acercamiento bastante exquisito acerca de ese mundo íntimo del sujeto al relatar sus experiencias místicas. Dicha interioridad que emana del carácter subjetivo: “admite, al menos, dos acepciones; una que acentúa el sentido de espacio, de oquedad, de receptáculo, de continente, y opuesto estaría en la ‘exterioridad’; la otra se identifica con la animación, con el cultivo de la vida interior, con autognosis, con el contenido” (García Rojo, 190). Para este estudio, es más interesante apreciar la interioridad como una autognosis del cultivo de la vida interior de la Santa.

La mística abulense no osará decir nada que no haya experimentado bajo el mando de la guía de Dios. Lo anterior se ve reflejado en las múltiples ocasiones que repite “esto lo tengo por experiencia”¹² (V, XIII, 7). Por lo tanto:

¹² Ejemplos de ello se encuentran en algunos de los siguientes fragmentos: “Porque ya tengo por experiencia en muchas que, si me ayudo al principio a determinarme a hacerlo (...) Esto lo tengo por experiencia, como he dicho, en muchas cosas harto graves (...)” (V, IV, 2). “He visto por experiencia que es mejor, siendo virtuosos y de santas costumbres, no tener ningunas” (V, V, 6). Santa Teresa refiriéndose al “glorioso San Josef: “Esto

Para la mística Teresa ‘experimentar’ equivale a ‘entender claramente’ y, quizás mejor, a ‘comprender’, sin que dicha equivalencia agote el sentido de los términos traídos; más bien se sienten desbordados por la riqueza de que son transmisores. Se trata de una ‘vivencia’ intelectual en que se ve inmerso todo el potencial humano, no sólo el entendimiento; es percibir con claridad inusual verdades de fe que sobrepasan la capacidad intelectual ordinaria, pero que a ésta le resultan evidentes, quedando ‘imprimidas’, fuertemente asentadas, haciendo partícipe a la voluntad, en cuanto que despiertan a amar más a Dios, puesto que es Dios mismo quien se le da a conocer más y mejor. Estamos ante un nivel subido (o profundo) de conciencia capaz de abrirse a fenómenos no advertidos para el pensar común (García Rojo, 253).

La experiencia entonces es clave en el camino de la carmelita, pues “su convicción fundamental es que sin experiencia no puede haber conocimiento. La experiencia es un conocimiento directo, sabroso, en que se llega a saber algo, no por noticia objetiva, sino por haberlo vivido o padecido en el propio ser” (Cerezo Galán, 21). Dicha experiencia no fue vivida una sola vez, sino que se ha repetido en múltiples ocasiones, pues en las primeras manifestaciones, de aquello que ella llama ‘mercedes’, Santa Teresa dudaba que fuera obra de Dios y más bien lo atribuía a engaños del demonio. No obstante, después de experimentar grandemente estas mercedes, comienza a distinguir cuales son de Dios y cuáles no, por ende a hacerse más fuerte espiritualmente: “Tengo ya tanta experiencia que es cosa de demonio, que, como ya ve que le entiendo, no me atormenta en esto tantas veces como solía” (V, XXIX, 9).

Para autenticar dicha experiencia y evitar el autoengaño, hablaba con sus confesores proporcionándole la información que ellos requerían. Ella prefería a los confesores que tuvieran no solo letras, que de por sí es bueno, sino que además tuvieran una mayor relación en la oración con Dios:

El ideal de maestro espiritual teresiano debería estar preocupado por tres cualidades: buen entendimiento (sensatez, cordura), experiencia (de trato con Dios) y letras (formación); y

han visto otras algunas personas, a quien yo decía se encomendasen a él, también por experiencia” (V, VI, 6). “Hase de notar mucho – y dígoles porque lo sé por experiencia- que el alma que en este camino de oración mental comienza a caminar con determinación” (V, XI, 13). “Y en todo es gran cosa la experiencia, que da a entender lo que nos conviene, y en todo se sirve Dios” (V, XI, 16). “Por claro que yo quiera decir estas cosas de oración, será bien oscuro para quien no tuviere experiencia (...) de lo que el señor me ha enseñado por experiencia” (V, X, 9). Entre muchos otros abundantes casos.

puntualiza: “Si no se pueden hallar estas tres cosas juntas, las dos primeras importan más, porque letrados pueden procurar para comunicarse con ellos cuando tuvieren necesidad. Digo que a los principios, si no tienen oración, aprovechan poco letras. No digo que no traten con letrados, porque espíritu que no vaya comenzado en verdad, yo más le querría sin oración, y es gran cosa letras, porque éstas nos enseñan a los que poco sabemos y nos dan luz y, llegados a verdades de la sagrada Escritura, hacemos lo que debemos. De devociones a bobas nos libre Dios”¹³ (García Rojo, 249).

Por lo tanto, resulta que la interioridad y la experiencia son fundamentales para estar conectados con Dios. Por ende, es la interioridad el espacio privilegiado para que Dios actúe y habite en el alma de cada ser humano. La idea de que la mística abulense sea un sujeto moderno implica que a través de una narración, ella ahonda en el sí mismo hasta llegar a un conocimiento propio, pero este paradójicamente resulta ser, lejos de ser una autognosis narcisista, un conocimiento del Otro en ella. Dicho de otro modo “el sujeto se constituye en una relación dialógica con el Otro absoluto (...) Paradójicamente, se trata de un sujeto que, en el límite de sí mismo, depone su autonomía en el abandono amoroso por el que se sujeta a Quien lo reclama desde la raíz de su ser” (Cerezo Galán, 12).

Estando una vez en las Horas con todas, de presto se me recogió mi alma y pareciome ser como un espejo claro toda, sin haber espaldas ni lados ni alto ni bajo que no estuviese toda clara, y en el centro de ella se me representó Cristo nuestro Señor, como le suelo ver. Parecíame en todas las partes de mi alma le veía claro como un espejo, y también este espejo –yo no sé decir cómo- se esculpía todo en el mismo Señor por una comunicación que yo no sabré decir, muy amorosa (V, XL, 5)

El espejo que ella concibe como su alma, representa la interioridad, aquella en la que habita Dios. El conocerse a sí misma pasa por un conocer a Dios y establecer un diálogo y una relación con Él. “En consecuencia, la grandeza del alma teresiana emana de Dios en cuanto a creador y huésped de la misma” (García Rojo, 208). Esta irradiación de Cristo en el espejo permite que se perciba la autognosis como un conocimiento Cristocéntrico del sí.

¹³ (V, XIII, 16)

De igual modo, es importante concebir el amor como lo más valioso para llegar a este conocimiento, esto se percibe cuando Dios le habla a la Santa: “¡Ay, hija, qué pocos me aman con verdad! Que si me amasen, no les encubriría yo mis secretos”¹⁴ (V, XL, 1). Con lo anterior se asevera que Santa Teresa tenía su alma anegada de amor hacia Dios, pues Él es quien le revela algunos de sus secretos o mercedes. De hecho lo más importante para la mística abulense será el camino para proceder a una verdadera y completa oración de quietud, que por cierto se gesta en lo más interior del alma.

Ahora bien hay que hacer una referencia a la distinción entre alma y espíritu, ya que aún cuando la carmelita descalza no hace notar una diferencia entre ambos, sería enriquecedor e instructivo para este informe realizar una diferenciación entre uno y otro elemento del ser humano. Según ella: “ni qué diferencia tenga del alma u espíritu tampoco; toda me parece una cosa, bien que el alma alguna vez sale de sí misma a manera de un fuego que está ardiendo y hecho llama, y algunas veces crece este fuego con ímpetu” (V, XVIII, 2). Sin embargo: “Ya la antigüedad cristiana denominó ‘espíritu’ al elemento más interior, más espiritual, del alma, allí donde se hace posible la comunicación entre espíritus sin atender a la mediación corporal” (García Rojo, 213). De esta manera, se podría interpretar que existe algo más interior que el alma, que por cierto, ya es difícil de comprender de por sí, y esto más profundo llevaría por nombre espíritu; el cual saldría del alma a veces como “fuego que arde” para la realización de la verdadera unión con Dios.

La comunicación se establece por medio del espíritu, no obstante, como Teresa no distingue todavía entre estos dos elementos, en consecuencia en el presente informe se hará mención de la experiencia mística tal como la carmelita descalza haga alusión a ella. Ahora bien, para hundirse en el fondo de su alma la Santa necesitó un espacio de silencio y de mucha concentración, y aquí nuevamente surge el convento como un sitio ideal, en el caso de la mística, para que ella pudiese perfeccionar, por ejemplo, su camino de oración. “Para Teresa este «sí mismo» personal, henchido hasta una medida infinita, no puede encontrarse sino en Dios. Encerrándose en un monasterio cortaba de una vez las amarras con el mundo que la traían entretenida” (Cerezo Galán, 18).

¹⁴ Cursiva utilizada en la presente edición de *Vida* con la cual estamos trabajando.

Pero ¿qué eran estas cosas que la traían entretenida? Por una parte, como ella lo confiesa era la gran afición que sentía hacia la lectura de libros de caballería, gusto que adquirió de su madre, pero cosa que no le era de mucho agrado a su padre. “Yo comencé en quedarme en costumbre de leerlos; y aquella pequeña falta que en ella vi, me comenzó a enfriar los deseos, y comenzar a faltar en lo demás; y parecíame no era malo, con gastar muchas horas de el día y de la noche en tan vano ejercicio, aunque escondida de mi padre” (V, II, 1). Por otro lado, se hallaba la vanidad que poco a poco fue adquiriendo fuerza en ella cuando era adolescente, gracias a ciertas amistades que al parecer no eran de provecho para su alma, este era el caso de su parienta que trataba mucho en casa: “Con ella era mi conversación y pláticas, porque me ayudaba a todas las cosas de pasatiempo que yo quería, y an me ponía en ellas, y daba parte de sus conversaciones y vanidades” (V, II, 3). Y anteriormente la Santa habla de lo siguiente: “Comencé a traer galas y a desear contentar en parecer bien, con mucho cuidado de manos y cabello y olores, y todas las vanidades que en esto podía tener, que eran hartas por ser muy curiosa” (V, II, 2). Este envanecimiento era contrario a la humildad que luego adquirió Teresa de Jesús y por lo tanto, era en su perspectiva contrario a lo que Dios quería de ella.

Debido a estas faltas, anteriormente mencionadas, la mística se refugia todavía más en la oración¹⁵ y en la confesión, para de alguna forma ser redimida y modificada por Dios. Ahora bien, existe una distinción en el tipo de oración que realiza la Santa abulense, pues “Teresa ha experimentado la diferencia entre la oración mental y la oración de quietud. En la primera el hombre se esfuerza por hablar con su Dios, pero todas sus palabras, incluso las más altas y puras, están cargadas con la experiencia intramundana y se quedan cortas y balbucientes. En la segunda, es Dios mismo quien regala al alma la palabra con que quiere ser llamado y conocido” (Cerezo Galán, 36).

¹⁵ “La santa carmelita sabe que la teología especulativa, la oficial de la Iglesia, que se imparte desde las cátedras, es campo reservado a varones letrados, donde la razón, el estudio y la especulación tienen un papel destacado. Ella, sin embargo, optó por otro proceder, el que califica varias veces de ‘mística teología’, en el cual el entendimiento queda suspendido, asumiendo el protagonismo la voluntad, que ama y se siente amada, sin entender cómo” (García Rojo, 245). “En la mística teología que comencé a decir, pierde de obrar el entendimiento, porque le suspende Dios, como después declararé más si supiere y Él me diere para ello su favor” (V, XII, 5).

Dicho lo anterior, hay que mencionar que la Santa desde el capítulo XI hasta el XXIII deja de lado la autobiografía, aunque no completamente, ya que se refiere a la experiencia que procede de ella misma al explicar los cuatro tipos o etapas de oración. Ella realiza una alegoría de las cuatro aguas para dar a entender de mejor manera cómo se debe regar el huerto de Dios:

Ha de hacer cuenta el que comienza que comienza a hacer un huerto en tierra muy infructuosa que lleva muy malas yerbas, para que se deleite el Señor. Su Majestad arranca las malas yerbas y ha de plantar las buenas. Pues hagamos cuenta que está ya hecho esto cuando se determina a tener oración una alma y lo ha comenzado a usar. Y con ayuda de Dios hemos de procurar, como buenos hortelanos, que crezcan estas plantas y tener cuidado de regarlas para que no se pierdan, sino que vengan echar flores que den de sí gran olor” (V, XI, 6)

Hay que tener en cuenta, que Teresa de Jesús nuevamente explica los modos de regar el huerto desde su experiencia, es un repliegue interior, ya que el camino para perfeccionar la oración se desarrolla dentro del sujeto, es decir en la interioridad -como dice ella- de su alma. Dicho esto, la primera manera de orar lo compara con “sacar agua de un pozo”, la segunda es comparada con regar el huerto a través de “noria¹⁶ y arcaduces¹⁷”. La tercera manera de regar el huerto es mediante “rio y arrollo”, y finalmente el último modo de regar es debido al “llover mucho” y esto lo hace Dios. Más adelante se ahondará con mayor detalle en estos cuatro tipos de oración, sobre todo en el último, pues están más relacionados con la experiencia mística como tal. Baste reconocer que a través de la oración de quietud Teresa de Jesús recorre un camino interior en donde existe un conocimiento de sí misma, pero no es un conocimiento narcisista pues es un reconocimiento de Otro en sí. Dicho de otro modo, es a través de la imagen de Dios reflejada en el interior del alma, que la Santa adquiere un conocimiento propio, que es precedido por una experiencia.

¹⁶ Según el DRAE, Máquina compuesta de dos grandes ruedas engranadas que, mediante cangilones, sube el agua de los pozos, acequias

¹⁷ Según el DRAE, es un caño por donde se conduce el agua.

4.2 *El Libro de la Vida escrito como una autobiografía*

Es en un espacio conventual donde uno se imagina a Teresa, lejos del ruido mundanal, mientras ella ora por su salvación, pues le tiene terror irse al infierno desde su más tierna infancia. Por el contrario, en su misma niñez ella disfruta leer acompañada por su hermano, vidas de santos y desea morir para gozar de las maravillas que se dice haber en el cielo¹⁸ (V, I, 4). No obstante, tal como menciona Foucault “El cristianismo no es tan solo una religión de salvación, es una religión confesional” (80). Pero ¿Qué es una confesión? Es un relato, que “no se escribe ciertamente por necesidades literarias, sino por necesidad que la vida tiene de expresarse (...) Son expresiones de seres individualizados a quienes se les concede historia” (Zambrano, 25).

En el caso de Santa Teresa, y en particular en el *Libro de la vida* se encuentra su expresión más íntima de experiencia y subjetividad. Teresa relata su vida ruin, como ella misma la llama, y confiesa sus pecados, como también lo que Dios por misericordia le entrega. Esto lo hace pues “cada persona tiene el deber de saber quién es, esto es, de intentar saber qué está pasando dentro de sí, de admitir las faltas, reconocer las tentaciones, localizar los deseos, y cada cual está obligado a revelar estas cosas o bien a Dios, o bien a la comunidad, y por tanto, de admitir el testimonio público o privado sobre sí” (Foucault, 81)

Tal como comenta Foucault, los cristianos de los primeros siglos usaban la *exomologesis* para la revelación del yo, esto es descubrir y descifrar la verdad sobre sí mismo. La mencionada técnica de verbalización paradójicamente “no es verbal. Es simbólica, ritual y teatral” (86). No obstante, “en el siglo IV encontramos una tecnología muy distinta para descubrir el yo, la *exagouresis*” (86). “Este nuevo tipo de práctica debe ser entendido desde el punto de vista de dos principios de la espiritualidad cristiana: la obediencia y la contemplación” (87). La mencionada técnica, se parece, guardando la debida distancia, a la acción que realiza la Santa abulense en el momento en el que ella decide abrir su corazón al confesor, y obedecer lo que este le indica:

¹⁸ Más adelante cuando ya se hallaba en el monasterio de la Encarnación dice lo siguiente: “y la vanidad del mundo, y cómo acababa en breve, y a temer, si me hubiera muerto, cómo me iba al infierno” (V, III, 5).

Este padre dominico, que era muy bueno y temeroso de Dios, me hizo harto provecho, porque me confesé con él y tomó a hacer bien a mi alma con cuidado y hacerme entender la perdición que traía. Hacíame comulgar de quince a quince días; y poco a poco comenzándole a tratar, tratéle de mi oración. Dijome que no la dejase, que ninguna manera me podía hacer sino provecho. Comencé a tornar a ella, aunque no quitarme de las ocasiones, y nunca más la dejé (V, VII, 17)

La oración de cierta manera, permite realizar un examen de conciencia: “porque en la oración entendía mis faltas” (V, VII, 17). De hecho, “el examen de conciencia consiste en intentar inmovilizar la conciencia y eliminar los movimientos del espíritu que le aparta a uno de Dios” (Foucault, 89). Existe un compromiso con una verbalización constante de todos nuestros pensamientos, y aunque esto no se puede realizar a cabalidad, demuestra que la oración es una confesión ante Dios, y esta confesión adquiere ante Dios y ante los otros, un matiz hermenéutico. Dicho de otro modo, la confesión actúa como un enlace entre el interior del sujeto y el exterior, que paradójicamente en el caso del contacto con Dios, este último resulta ser el mismo interior, como ya se explicó anteriormente cuando se mencionó el espejo del alma que refleja a Jesús. La oración¹⁹ mental al igual que la confesión, actúa primeramente en el interior del sujeto y lo obliga a pensar cómo expresarlo ante sí mismo y ante los otros, ya sea al confesor o Dios.

Ahora bien, según María Zambrano:

Es Job el antecedente de la confesión, y decir Job es tanto como decir queja: es la queja. Es Job quien habla en primera persona; sus palabras son plañidos que nos llegan en el mismo tiempo en que fueron pronunciados; es como si lo oyéramos; suenan a viva voz. Y esto es la confesión es hablada, es una larga conversación y desplaza el mismo tiempo que el tiempo real (26)

Entonces, el acto de confesión habría iniciado con Job, no obstante, no hay que olvidar que un precedente también fundamental fue san Agustín (IV-V)²⁰. Dicha necesidad de expresarse, según Zambrano parte con una huida de sí mismo, y esto es provocado por

¹⁹ Según el DRAE oración mental dice lo siguiente: “Recogimiento interior del alma, que eleva la mente a Dios meditando en él”.

²⁰ “Las confesiones de san Agustín son un antecedente más antiguo. Sin embargo a partir del siglo XII inicia una tradición de escritura femenina en los ámbitos conventuales, que posteriormente se propagará entre las mujeres laicas”. (Bieñko de Peralta, 165.)

una desesperación, así bien dicha desesperación radica en una queja, tal como hizo Job. Sin embargo, ¿esto es lo que realiza la Santa abulense a lo largo de *Vida*? Job, por cierto, como dice la biblia se queja de todas las calamidades que le ocurren porque Dios acepta que el diablo lo ponga a prueba. Teresa se compara con Job, pues ella así también pasa por esta lucha contra el enemigo, sin embargo dice que nunca con aquel rigor (V, XXX, 10).

A partir de lo visto en el apartado anterior “Subjetividad y Experiencia”, se puede afirmar que Santa Teresa de Ávila “propone esta historia personal como un camino de experiencia, el modo como ella se ha conducido, o mejor ha sido conducida, para que otros, en este caso sus hijas del Carmelo, puedan tener una guía en su propia aventura interior” (Cerezo Galán ,19). Esta *historia personal* es la confesión de su vida, pero a diferencia de las memorias, en la *Vida* ella plantea su propia autobiografía. Ahora bien, resulta que las memorias son un relato –al igual que las confesiones- de una vida social, por el contrario, la autobiografía revela acontecimientos privados e íntimos del sujeto, ya sea su niñez, adolescencia, o vejez. (Rodríguez, 11). Es por este motivo que se asevera que “La autobiografía guarda entonces una estrecha relación con el acto de la confesión” (Bieňko de Peralta, 165).

Ahora bien, si se realiza una génesis de la autobiografía, según James Olney (1991) descubrimos que “la historia de la autobiografía se puede dividir en tres grandes etapas (...) la primera de ellas se encuentra el ‘Bios’, en donde se manifiesta la relación texto-historia; la segunda, etapa del ‘Autos’ interpreta la relación entre texto-sujeto; y la última, la etapa del ‘Grafé’ alude a las relaciones texto-sujeto-lenguaje” (Rodríguez, 10-11)²¹. Debido a estas distintas etapas, se proyecta sobre este tema distintas perspectivas y posturas. Lo anterior se revisa de manera cronológica en el trabajo de Francisco Rodríguez, titulado “El género autobiográfico y la construcción del sujeto autorreferencial” (2000).

Según Bernd Neumann, citado por Rodríguez en el ya mencionado artículo, expone lo siguiente con respecto al inicio de la autobiografía: “el relato de la propia vida no tiene cabida más que en la mentalidad individualista propiciada por la burguesía, a partir del

²¹ Las mencionadas etapas, son indicaciones generales que no se abordaran en este trabajo final, debido a que lo más importante es establecer una definición y opinión general con respecto a lo que es y conlleva una autobiografía.

desarrollo de las ciudades después del siglo XIV. La autobiografía expone, en sus inicios, el individualismo como una nueva forma de vida” (11). Lo anterior se contrasta, como hace alusión el autor del artículo, con lo que antiguamente sucedía en las sociedades clásicas como la griega, en la cual no había noción del individualismo, por el contrario, la comunidad era fundamental. La imagen dominante entonces estaba impregnada del ideal de guerrero, y del hombre público, por ende, en este contexto era fundamental la genealogía de cada sujeto²².

Probablemente tras el advenimiento del cristianismo en Europa esta concepción “del hombre público” cambia, sobre todo tras la publicación de *Las 95 tesis* de Martín Lutero (1517) quien encuentra apoyo en grandes príncipes del territorio alemán. La publicación de dichas tesis, que cuestionan el poder y la eficacia de las llamadas indulgencias, producirá posteriormente una crisis institucional de la Iglesia romana y en consecuencia una demanda generalizada de autenticidad de la experiencia religiosa²³. Según Lutero, debía existir un verdadero arrepentimiento y una confesión personal con el sacerdote. Esta ebullición religiosa demanda una autenticidad de la concepción de la experiencia interior como más valiosa, es decir que actos como la oración de meditación²⁴ se vuelven más “de moda”; surgiendo una idea de individualidad en el acto confesional. El planteamiento de Santa Teresa como un sujeto moderno vuelve a la palestra, pues ella efectivamente describe cómo debe llevarse a cabo una oración de quietud y expresa su vida por medio de una escritora autobiográfica, que en última instancia resulta ser individualizaste.

Ahora bien, volviendo a la reflexión moderna sobre las autobiografías, en la compilación realizada por Rodríguez existen muchos planteamientos con respecto a la autobiografía y no se abordará en este informe de manera pormenorizada cada uno de ellos. Pero en líneas generales, se tomará la postura del alemán Wilhelm Dilthey como una de las

²² “Debemos recordar que hablamos de la constitución de la autobiografía como género, ya que, como plantearemos más adelante, sí existieron formas autobiográficas en la antigüedad grecolatina y en la Edad Media. Concretamente, este último período fue rico en hagiografías y biografías, en tanto tópicos ligados al problema de la monarquía, su legitimación en el pasado, en la sangre, la descendencia y la disputa con la iglesia por la formación de los principados dentro de los feudos. Esto se mira con claridad ante la formación del imperio Carolingio en el siglo IX y X. Aunque, estamos claros, el tema no es el de la individualidad, sino más bien el de la biografía, en tanto recuento de la vida pública ligada a la monarquía”. (Rodríguez, 12-13)

²³ Introducción hecha por Jorge García López en la edición ya mencionada de *Libro de la vida* (9-39)

²⁴ Oración de meditación: “una práctica de oración personal y silenciosa que se «pone de moda» a finales del siglo XV como una de las formas supremas de buscar el contacto con las verdades religiosas e incluso invocar la presencia de la divinidad” (Jorge García López, 16)

fundamentales, junto con lo propuesto por Philippe Lejeune, para entender qué es una autobiografía.

En el artículo, Rodríguez cita a Dilthey, quien considera la autobiografía “como un método de entendimiento de los principios organizativos de la experiencia. La autobiografía corresponde a la reconstrucción de la vida, por medio de la interpretación de la realidad histórica en que vive el autor de los textos autobiográficos” (Rodríguez, 13). En última instancia, la autobiografía se considera como una autognosis acerca de la vida del sujeto ya en su madurez, pues éste intenta comprenderse a sí mismo a través de las vivencias que lo constituyen, es una retrospectiva de su vida. Georges Gusdorf, por su parte, tiene una postura con respecto al carácter autobiográfico, que se opone a la personalidad que muestra Santa Teresa en la *Vida*: “Este género tiene que ver con la preocupación del hombre occidental de complacerse consigo mismo, de considerarse privilegiado y digno de interés para los demás. En el origen del género se encierra un principio del placer narcisista (Rodríguez, 14). Cabe preguntarse como lector, si la Santa tiene una verdadera personalidad de humildad o por el contrario, disimula su carácter narcisista. En esta circunstancia en particular, como se vio desde un inicio, Teresa de Jesús se conoce a sí misma solo a través de otro, es decir, toda su vida o su experiencia, es de carácter Cristocéntrico, en el cual no prima la referencia a sí misma sin que venga antepuesto el nombre de Dios antes y después.

Así también, Gusdorf afirma algo que parecería muy plausible, y que es imposible dejar de mencionar: “La autobiografía no consiste en el recuento verídico de la vida, sino en la construcción de un yo por una memoria que a veces falla, con lo cual los recuerdos se mediatizan (...) La tarea de la autobiografía consiste en intentar elaborar un yo, que es el reemplazo construido por la memoria de aquel que en realidad vivió los hechos que se recuerdan.” (Rodríguez, 15). Es una proyección del yo, es decir no “sería el yo original”, y efectivamente tanto la confesión como la autobiografía manifiestan un carácter fragmentario. Por lo tanto, también puede existir fallas de memoria y hay que tenerlo en cuenta. Sin embargo, el caso de Teresa parece ser verídico según todas las personas que atestiguan saber de sus experiencias místicas, sobre todo sus confesores, además para Teresa lo fundamental era la experiencia, de no haberlo vivido no lo hubiera contado.

El otro antecedente importante para la comprensión actual de una autobiografía es el planteamiento de Philippe Lejeune, quien menciona que lo fundamental para que este género se constituya como autobiografía es el *pacto autobiográfico*:

Lo que define la autobiografía para quien la lee es, ante todo, un contrato de identidad que es sellado por el nombre propio. Y eso es verdad también para quien escribe el texto. Si yo escribo la historia de mi vida sin decir mi nombre, ¿cómo sabría el lector que se trata de mí? Resulta imposible que la vocación autobiográfica y la pasión de anonimato coexistan en el mismo ser (1991: 55) (Rodríguez, 16).

Por cierto que en el caso de la *Vida* existe una “firma de legalidad por parte del autor, es decir su nombre” (Lejeune cit. en Rodríguez, 16), por ende existe una relación directa entre el sujeto que narra, el sujeto que escribe aquella narración, y el objeto de la narración, es decir, en palabras de Laura Scarano: “al Yo empírico que ha vivido y vive (el autor como ser biográfico) se le añade un Yo creado en la experiencia de la escritura, un yo textualizado (objeto- tema de la autobiografía) desde la perspectiva de otro Yo narrador, sujeto de la enunciación” (2).

Entonces, en la autobiografía hay un cruce de tres sujetos que se entremezclan para la creación de un yo narrador. Aquel “yo narrador”, en el caso de Santa Teresa tiene imbricada una conciencia autoral, ya que muchas veces guía su narración por los temas que a ella le interesan, y pide disculpas si se ha llegado a exceder en extremo de algún asunto en particular que a ella le parece importante: “Pues *tornando* a lo que decía” (V, XV, 13). Ella es plenamente consciente de que está escribiendo su autobiografía, y aunque efectivamente es por mandato, de igual modo se complace en extenderse en ciertos asuntos que ella estima convenientes: “Porque después declararé esta manera de entender, con otras cosas, no lo digo aquí, que es de *salir del propósito, y creo que harto he salido*. Casi no sé lo que me he dicho” (V, XIX, 9). Además, existen menciones metaliterarias al propio momento de escritura que resultan interesantes y vuelven a traer a la realidad al lector: “Estaba yo pensando cuando quise escribir esto, acabando de comulgar y de estar en esta misma oración que escribo, qué hacia el alma en aquel tiempo” (V, XVIII, 13). Lo interesante es observar cómo en la anterior cita, se entrecruzan los momentos temporales de la escritora al momento de accionar su transcripción.

Esta *Vida* en última instancia, es un escrito que se separa en dos partes, “O si se quiere, un libro con un doble registro: el de la vivencia subjetiva y el de la inscripción de la presencia espiritual que Dios va grabando en el alma” (Cerezo Galán, 14). Esto se manifiesta en el capítulo XXIII cuando Teresa dice lo siguiente: “Quiero tornar adonde dejé mi vida, que me he detenido más de lo que había de detener, porque se entienda mejor lo que está por venir. Es otro libro nuevo de aquí en adelante, digo otra vida nueva. La de hasta aquí era mía” (V, XXIII, 1). Efectivamente, anterior a este capítulo se encuentran los modos de oración en el cual se aleja un poco de su autobiografía, pero aún se descubren rasgos de su personalidad. Ahora bien, después del mencionado capítulo que divide a estos dos libros, le sigue en mayor profundidad la experiencia mística como tal.

4.3 Algunas experiencias místicas de Santa Teresa

Antes de analizar las experiencias místicas de Santa Teresa, es fundamental entender qué significa la palabra “mística”. En el estudio compilatorio de Juan Martín Velasco *El fenómeno místico* existen múltiples utilizaciones y significaciones para dicho concepto, por ende se puede afirmar que tiene un carácter polisémico e incluso ambiguo. Dicho concepto nace en el terreno religioso pero comienza a utilizarse en zonas “límitrofes de la experiencia humana” (Velasco, 18). Es decir: “El término «místico» es también utilizado para designar ese mundo, esa «nebulosa», de lo esotérico, lo oculto lo maravilloso, lo paranormal o parapsíquico” (18). Este término, tiene una “pluralidad de puntos de vista: médico, psicológico, filosófico, teológico, histórico, cultural, desde los que, dada su gran complejidad, son estudiados estos fenómenos” (19).

Ahora bien una primera definición de la compleja palabra, sería que “«Místico», en las lenguas latinas, es la transcripción del término griego *mystikos*, que significaba en griego no cristiano lo referente a misterios (...) [todas estas palabras son derivadas] del verbo *myo*, que significa la acción de cerrar aplicada a la boca y a los ojos, y que tienen en común referirse a realidades secretas, ocultas, es decir, misteriosas” (Velasco, 19-20). Tal parece que “mística” surge y se introduce en el vocabulario cristiano a partir del siglo III, por lo tanto “«místico» en sentido espiritual y teológico, se refiere a verdades inefables, ocultas del cristianismo (...) las verdades más profundas, objeto por tanto, de un conocimiento más íntimo” (20). Posteriormente comienza a utilizarse el sustantivo

“mística” hacia la primera mitad del siglo XVII. En dicho siglo, también se comienza a utilizar la palabra “místicos” para designar a aquellas personas que experimentaron un conocimiento más íntimo con Dios o tuvieron una experiencia especial.

Es de suma importancia observar que la determinación de la palabra mística, a pesar de que tiene su origen en un contexto religioso, no solo se usa para designar este hecho, es decir, existen formas no religiosas de misticismo. Entonces la frase “experiencia mística” se designa para referirse a una unión con un absoluto, que por cierto puede ser Dios, pero que no se trata obligatoriamente de este. La mencionada unión se gesta en el interior del sujeto y muchas veces se trata de experiencias inmediatas, frutivas que ocurren a nivel de conciencia, que se apartan de una simple “experiencia ordinaria y objetiva”, es más, por ser una experiencia tan potente la ha de superar.

La experiencia mística se caracteriza por un desbordamiento, y se puede decir que es, en última instancia, la penetración activa de un espíritu infinito, que en el caso de Teresa sería Dios, sobre uno finito, que se trataría del sujeto quien experimenta este fenómeno²⁵. También es importante considerar que “El fenómeno místico forma parte del fenómeno religioso, de manera que, aunque no aparezca de forma idéntica en todas las religiones, es difícil encontrar una religión en la que no existan experiencias místicas en el sentido más estricto o experiencias asimilables a ellas” (Velasco, 32). Entonces bien, estas experiencias místicas se hallan en múltiples religiones y de manera diversa, no obstante, para este presente informe delimitaremos la religión cristiana como el centro de este estudio, y por ello abordaremos sus características particulares.

Para que la experiencia mística sea develada en el espacio humano, debe poseer ciertas características que así lo atestigüen, una de ellas es el lenguaje místico²⁶. El ejemplo y la prueba mayor que se tiene, son todos los escritos hechos por místicos, tal como relatos autobiográficos, expresiones poéticas, mensajes exhortativos, mensajes con un objetivo pedagógico, entre otros. Entonces, “lo que describe el lenguaje místico es la experiencia

²⁵ Fenómeno, según el DRAE significa lo siguiente: “Toda manifestación que se hace presente a la consciencia de un sujeto y aparece como objeto de su percepción”.

²⁶ Esta característica será la única que será analizada, baste saber que las otras son llamados “fenómenos extraordinarios de la vida mística” y entre ellos se halla la levitación, presencia de estigmas, anorexia mística. De estos no se hará referencia, pues son innecesarios a la hora de analizar los hechos que ocurren en la *Vida*.

mística, es decir, la experiencia de fe vivida de esa forma peculiar que llamamos mística, y que a grandes rasgos podríamos resumir como experiencia intensa de unión con Dios. Una experiencia que es esencialmente subjetiva e interior” (Velasco, 52). Así mismo, este lenguaje místico, presenta la particularidad de «trensgresividad», “esta consiste en la constante tendencia a llevar el sentido primero de los vocablos hasta el límite de su capacidad significativa y en la utilización simbólica de todos ellos” (Velasco, 53). Dicho de otro modo, existe la necesidad de crear “nuevas palabras” para poder describir o hacer entender en qué consistió su experiencia, pero esto se realiza mediante la utilización de la materia prima del “lenguaje ordinario”, por eso es que muchas veces este lenguaje tiene doble significado. Por ejemplo, esto se ve reflejado cuando Santa Teresa explica en qué consiste la huerta y de cómo hay que regarla, pero ella no se refiere a una huerta cualquiera, más bien a una metáfora del alma, que sería como esta huerta, la cual hay que regar mediante la oración.

Por tanto, el lenguaje místico al tener el objetivo de describir estas experiencias, utiliza recursos tales como, metáfora, paradoja, la antítesis o los diminutivos, entre otros. Este lenguaje es por un lado, auto-implicativo, porque se habla en primera persona, y por otro lado, testimonial, pues da cuenta de aquello que el sujeto ha vivido. “Pero los actos expresivos de lenguaje comprometen al sujeto en su propia subjetividad, en su propio estatuto existencial. El lenguaje de los místicos, expresión de una experiencia interior, pertenece al tipo de los lenguajes auto-implicativos” (Velasco, 57).

Según lo propuesto por el académico británico R. C. Zaehner, citado en la compilación de Velasco, se pueden distinguir tres formas de místicas, “la experiencia pan-en-hénica; la de la experiencia de unidad con el Absoluto, o monista; y la experiencia de la unidad del alma con Dios por el amor, o teísta” (88). Esta última es la que interesa al presente informe, y baste solo mencionar las otras, pues no se ahondará en ellas. Esta tercera forma “comprende las experiencias de unión del alma y de la persona con Dios por el amor (...) el sujeto de la experiencia en este tercer tipo permanece en la unión, aunque transformado y «deificado». Este tipo de experiencias se produce sobre todo en el contexto de las religiones monoteístas” (90). Dentro de esta unión con Dios, Pseudo-Dionisio,

postula que existen tres fases principales del proceso místico y que son entendidas como clásicas en la espiritualidad cristiana: *la purgativa, iluminativa, y unitiva*.

Es interesante destacar que la experiencia es el centro de la mística y que esta es un desarrollo peculiar de la fe (Velasco, 319). Para reconocerla, el estudioso W. James ha propuesto cuatro características que permiten identificar una experiencia mística, de las cuales, las dos primeras que se presentaran a continuación, cualifican a todos los estados místicos. La primera propiedad es la *inefabilidad*: “que origina la mayor semejanza y proximidad de tales experiencias a estados afectivos que a estados intelectuales. Esto comporta que «su cualidad» ha de ser experimentada directamente y no puede ser comunicada ni transferida a los demás” (Velasco, 320). La segunda propiedad es la dimensión noética o *cualidad de conocimiento*: “el sujeto tiene la posibilidad de penetrar en la verdad, al margen del uso del intelecto discursivo” (320). La tercera propiedad es la *transitoriedad*: “los estados místicos en efecto no pueden ser mantenidos durante mucho tiempo. Una vez desaparecidos, no pueden reproducirse sino de manera muy imperfecta, pero cuando se repiten se reconocen con facilidad” (220). Y por último, se halla la *pasividad* que es la cuarta característica de los estados místicos: “Reconoce la posibilidad de la disposición de los sujetos para esa experiencia, pero afirma que, cuando llega a ella, el místico siente como si su propia voluntad estuviese sometida y, a menudo, «como si un poder superior lo arrastrase y dominase»” (231).

Ahora bien, existiría tal vez una quinta propiedad que hay que considerar: “los estados místicos tienen *profunda incidencia en las personas*. Modifican la vida interior del sujeto; son podríamos decir, «dinamogénicos»” (Velasco, 321).

Cada una de las anteriores propiedades basadas en el reconocimiento de la experiencia mística, y entre otras, se irán profundizando a medida se vaya analizando y describiendo algunas de las experiencias místicas de Teresa de Ávila inscritos en *El libro de la Vida*.

Para comenzar, hay que volver al apartado “La experiencia y subjetividad impregnados en el libro de la vida”, en donde se expuso el tema de la oración y las cuatro maneras para regar el huerto. Lo importante es observar cómo cada vez que se acerca a la

última forma de oración, Dios está más cerca y le da mercedes mientras se halla en este estado, digamos contemplativo.

Antes bien, para adentrarnos en el tema en primera instancia, hay que efectuar una panorámica de lo que sería una experiencia mística en palabras de Teresa de Ávila:

Venirme a deshora un sentimiento de la presencia de Dios, que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí u yo toda engolfada en Él. Esto no era manera de visión²⁷; creo lo llaman «mística teología»; suspende el alma de suerte que toda parecía estar fuera de sí: ama la voluntad, la memoria me parece está casi perdida, el entendimiento no discurre, a mi parecer, mas no se pierde; mas, como digo, no obra, sino está como espantado de lo mucho que entiende, porque quiera Dios entienda que de aquello que Su Majestad le representa ninguna cosa entiende (V, X, 1)

En este extracto, se pueden observar las características de la mística que anteriormente fueron expuestas, y características que se volverán a repetir a lo largo de este análisis. En primer lugar, hallamos el carácter *fruitivo* de la experiencia pues “le vino a deshora”, por lo tanto, la experiencia no se produce cuando ella desea, sino cuando Dios mediante lo posibilita. No obstante, Teresa se encontraba en estado de pasividad y eso se demuestra pues estaba en oración, cerca de Dios, y es entonces cuando “el sujeto se encuentra con algo que irrumpe en su vida y cuya aparición no dispone él mismo” (Velasco, 324). También, hay que percatarse de la llamada *cualidad de conocimiento*, pues la carmelita esta “espantada de lo mucho que entiende” pero que a la vez, el entendimiento que no discurre, no logra comprender todo lo que Dios le muestra. Por otro lado, cuando expresa esta “suspensión del alma” se refiere probablemente a la unión con Dios, que

²⁷ (...) cabría distinguir tres tipos de visiones: Visión ‘corporal’ (sensible), visión ‘imaginaria’, y visión ‘intelectual’. Respecto a las primeras, **visiones ‘corporales’**, percibidas por los ojos del cuerpo (...) **La visión ‘imaginaria’** es la más baja, y adopta imágenes, figuras, representaciones, en el interior, siendo ‘captadas’ por los ojos del alma (nunca del cuerpo); se prestan a mayores engaños del demonio e ilusiones personales. “Esto no es visión intelectual, sino imaginaria, que se ve con los ojos del alma muy mejor que acá vemos con los del cuerpo, y sin palabras se le da a entender algunas cosas”. Moradas 6M, 5,7. Sobre las **visiones ‘intelectuales’** remarca, que no caen bajo los ojos del cuerpo ni del alma: “La manera de visión que vuestra merced quiere saber es que no se ve ninguna cosa exterior ni interiormente, porque no es imaginaria; mas sin verse nada entiende el alma lo que es y hacia dónde se le representa, más claramente que si lo viese, salvo que no se le representa cosa particular... sino que sin palabra interior ni exterior entiende el alma clarísimamente quién es y hacia qué parte está y a las veces lo que quiere significar”. Cuentas de conciencia, 53^a, 28. p. 1022; Cf. Vida, 27,3. (García Rojo 254- 255)

provoca un “conocimiento «inmediato» [que] se producirá más bien por «toque» o contacto amoroso de Dios con el alma (...) por el que Dios une al alma con él” (Velasco, 331). Finalmente cuando la carmelita hace alusión a “esto no es una visión” posiblemente se refiere a que no fue una visión corporal y sí una imaginaria o intelectual, pero más adelante ahondaremos en esto con distintas referencias textuales.

Luego de lo anterior, hay que regresar a los tipos de oración que Teresa describe. Es importante mencionar que en el presente trabajo, se expondrá en mayor extensión solo la cuarta manera de oración, pues es la que conlleva el carácter de la experiencia mística en su mayor magnitud, mientras que de las otras únicamente se mencionarán rasgos generales.

Teresa comienza señalando algunas advertencias tales como, el que la humildad siempre vaya por delante, y recordar que Dios es el que entrega, “no se suban sin que Dios los suba” (V,XII,5), de hecho es Dios quien nos alimenta: “Su majestad sabe mejor que nosotros de lo que nos conviene comer” (V, XIII,15) . Además hace hincapié en lo importante que es el desprecio por el mundo. Ahora bien, los que sacan agua del pozo son aquellos que recién comienzan el camino de la oración: “en este primer estado es menester irse deteniendo, y atados a la discreción y parecer del maestro” (V, XIII, 3). Nuevamente, en estas enseñanzas tan oscuras para algunos, para entender la totalidad de lo que la Santa propone, es vital tener experiencia: “y en todo es gran cosa la experiencia, que da a entender lo que nos conviene, y en todo se sirve Dios” (V, XI, 16)

La segunda oración es la que Teresa llama de *quietud*. “Aquí se comienza a recoger el alma, toca ya aquí cosa sobrenatural (...) más aquí está el agua más alto, y ansí se trabaja muy menos que en sacarla del pozo: digo que está más cerca el agua porque la gracia da más claramente a conocer en el alma” (V, XIV, 2). En esta oración el alma halla gran contento y consuelo, y existe un deleite debido al recogimiento: “las lágrimas que Dios aquí da, ya van con gozo; aunque se sienten, no se procuran” (V, XIV, 4). Aquí también se encuentra presente el carácter inefable, pues según las palabras de Santa Teresa, ella no sabe dar a entender lo que ha hallado mediante esta oración. De hecho, en su cabeza está la imagen del alma como un huerto comenzando a florecer, y al Señor paseándose por aquel. Esta oración, es comparada con una centellica, la cual es una “representación mística del

amor divino”²⁸ esta pequeña centella de fuego, es la que comienza a encender el gran fuego, y la idea no es matarla con los esfuerzos intelectuales del hombre: “no se negocia bien con Dios a fuerza de brazos; y que estos son unos leños grandes puestos sin descrecion para ahogar esta centella (...) no haga caso del entendimiento, que es un moledor” (V, XV, 6).

La tercera agua con la cual se riega la huerta, es el agua de la corriente o de río: “que se riega muy a menos trabajo, aunque alguno da el encaminar el agua” (V, XVI, 1). Como dice Teresa de Ávila, Dios casi se transforma de alguna manera en el hortelano, y se produce un *sueño de las potencias*: adormecimiento de las tres facultades del alma (entendimiento, memoria y voluntad)²⁹. El alma por ello esta que no cabe en sí, a modo de un desasosiego sabroso, el alma por lo tanto únicamente desea a Dios con un amor loco: “que veo deshacerse mi alma por verse junta donde está la mayor parte, y ser imposible sino que le da tal guerra la memoria y imaginación, que no la dejan valer” (V, XVII, 6). La anterior referencia, da a entender que el alma no está totalmente desprendida y apaciguada.

Finalmente corresponde referir a la cuarta agua, es decir la lluvia que cae del cielo, es el momento en el cual el hortelano no pasa ningún esfuerzo para regar la huerta, que todo lo hace la bondad de Dios: “Acá no hay sentir, sino gozar sin entender lo que se goza” (V, XVIII, 1). Este tipo de arrobamiento, significa la verdadera unión del alma con Dios:

Estando así el alma buscando a Dios, siente con un deleite grandísimo, y suave casi desfallecer toda con una manera de desmayo que le va faltando el huelgo [aliento] y todas las fuerzas corporales (...) los ojos se le cierran sin quererlos cerrar, u si los tiene abierto; no ve casi nada (...) ve que hay letra, mas, como el entendimiento no ayuda, no la sabe leer, aunque quiera; oye, mas no entiende lo que oye (...) porque toda la fuerza exterior se pierde y se aumenta en las del alma para mejor poder gozar de su gloria (V, XVIII, 9)

El entendimiento no ayuda porque se halla suspendido, existe un vaciamiento por así decirlo de los sentidos corporales, para pasar a un estado de introspección muy potente. Todo lo cognoscible en este mundo material se desvirtuaría para dar paso a una realidad espiritual, momento que sería de una brevedad extrema. Sucede tal como Pseudo-Dionisio

²⁸ Nota al pie de página de la edición en la cual estamos trabajando de *Vida*, página 158.

²⁹ *Vida*, 166

llamaría el “rayo de tinieblas”, una luz que en vez de alumbrar, enceguece, pero paradójicamente el sujeto, en este caso Teresa, adquiere el mayor conocimiento y el “toque divino” de Dios, a través de su gracia y amor. No obstante, en un proceso como este también existe un momento de oscuridad en el alma, que el sujeto no puede dar a conocer, adquiriendo un matiz inefable: “por ser tan oscuro lo que allí pasa. Sólo podré decir que se representa estar junto con Dios, y que queda una certidumbre que en ninguna manera se puede dejar de creer” (V, XVIII, 13).

Igualmente, en esta parte del camino hacia la unión con Dios mediante la oración, existe la utilización recurrente del lenguaje paradójico, para de alguna forma explicar lo inexplicable de su experiencia: “pues así quitó las fuerzas con tanto deleite para dejarlas mayores” (V, XVIII, 10). Dios, efectivamente, trabaja con la persona, es decir trabaja en el huerto -el alma- del sujeto, y le quita las fuerzas mundanas haciendo que adquiriera fuerza espiritual. Santa Teresa, cuando alcanza aquel grado de oración se halla fuera de sí, pero al mismo tiempo *llena de agua, producida enteramente por Dios*. En el interior de la mística abulense, el alma está siendo transformada, tocada por el amor del Señor, produciendo que ella beba un vino de amor intenso, algo totalmente placentero e inexplicable.

La vida en el convento, a pesar de que le proporcionaba la soledad necesaria para estar en contacto continuo con Dios: “todo se me olvida con aquella ansia de ver a Dios; y aquel desierto y soledad le parece mejor que toda la compañía del mundo” (V, XX, 13), no siempre resultaba ser la más afectuosa en cuanto a la relación que llevaba con sus compañeras, pues aquellas no obtenían las mercedes de Dios que sí presentaba Teresa: “comenzó la mormuración y persecución de golpe y, a mi parecer, con mucha causa” (V, XIX, 8). Es mediante este conflicto, que Dios le habla y le dirige las primeras palabras que ella entiende: “Sírvenme tú a mí y no te metas en esto” (V, XIX, 9). Debido a aquel contacto, entre muchos otros que tendrá más adelante la Santa, ella siempre quiere aseverar que todo lo que cuenta es parte de su autobiografía y que esta es verdadera: “yo quisiera aquí tener gran autoridad para que se me creyera esto” (V, XIX, 4)

Dentro de este contexto de experiencia mística, Teresa de Ávila explica lo siguiente: “la diferencia que hay de unión a arrobamiento u vuelo que llaman de espíritu u arrebatamiento, que todo es uno. Digo que estos diferentes nombres todo es una cosa, y

también se llama éxtasi” (V, XX, 1). Es importante ahondar un poco más en esta la última palabra que mencionó la Santa, para ello se recurrirá a lo que Velasco propone como éxtasis religioso: “estado del alma caracterizado interiormente por cierta unión mística mediante la contemplación y el amor” (399). Es una elevación del espíritu para la contemplación de la Divinidad, en palabras de la carmelita: “en estos arrobamientos parece no anima el alma en el cuerpo, y ansí se siente muy sentido faltar de él el calor natural; base enfriando, aunque con grandísima suavidad y deleite (...) viene un ímpetu tan acelerado y fuerte, que veis y sentís levantarse esta nube o esta águila caudalosa y cogeros con sus alas” (V, XX, 3)

Estos arrobamientos producen un éxtasis, es decir una elevación del espíritu para la unión mística con Dios, y es allí cuando surgen estados que al cuerpo le es imposible resistir, pues la Santa, ni ningún místico, pueden oponerse a recibir aquellas ‘mercedes’. Corporalmente suceden los desmayos “Esta suspensión puede extenderse al conjunto de las facultades y a todos los sentidos hasta llegar a la pérdida de conciencia del propio cuerpo, con la impresión de que queda abandonado y deja de estar animado”³⁰ (Velasco, 403). Tal como cuenta la mística abulense en su autobiografía, ya que los arrobamientos no se detienen si esta se halla en público:

Esto ha sido pocas, porque como una vez fuese adonde estábamos juntas en el coro y yendo a comulgar, estando de rodillas, dábame grandísima pena, porque me parecía cosa muy extraordinaria y que había de haber luego mucha nota; y así mandé a las monjas (porque es ahora después que tengo oficio de Priora), no lo dijesen. Mas otras veces, como comenzaba a ver que iba a hacer el Señor lo mismo (y una estando personas principales de señoras, que era la fiesta de la vocación, en un sermón), tendíame en el suelo y allegábanse a tenerme el cuerpo, y todavía se echaba de ver. Supliqué mucho al Señor que no quisiese ya darme más mercedes que tuviesen muestras exteriores; porque yo estaba cansada ya de andar en tanta cuenta y que aquella merced podía Su Majestad hacérmela sin que se entendiese. Parece ha sido por su bondad servido de oírme, que nunca más hasta ahora lo he tenido; verdad es que ha poco (V, XX, 5).

Luego de estos arrobamientos tan grandes las potencias quedan absortas algunos días. Es importante destacar que lo que le ocurre a Teresa es de una gran magnitud, ya que

³⁰ Citado por Velasco de: Tomás Álvarez, loc. Cit., col. 2155.

no solo no se puede negar ante tales ‘regalos’, sino que su cuerpo queda como muerto y las potencias no saben lo qué pasa cuando ocurre aquella unión. Para que esta unión ocurra, es interesante referirse ahora a lo que implica la *contemplación* que: “supone una forma de conocimiento de Dios enraizado en la fe y que desarrolla el contacto con el (...) un conocimiento experimental y directo, una percepción inmediata de Dios” (Velasco, 366). La contemplación en primer lugar, exige un carácter pasivo del sujeto, que busque esta unión, en el caso de Teresa, a través de la oración. Y en segundo lugar, que tenga humildad ya que, entre más baja esté un alma, más la sube Dios. Además aquel estado exige la suspensión de las potencias cognitivas ordinarias del sujeto. Entonces:

La experiencia mística, podemos precisar a partir de esta caracterización de la misma como contemplación, es decir como «advertencia y noticia amorosa», contiene un valor noético, cognoscitivo, pero el conocimiento ahí contenido es «oscuro y confuso en su línea esencial [...] es un conocimiento afectivo general. No es tanto la contemplación de una verdad como la experiencia de una realidad obtenida por unión de amor (Velasco, 365)

El contacto amoroso es lo que permite a los místicos, en especial a Teresa quien siempre lo menciona, obtener una experiencia tan paradójica como una “muerte tan sabrosa”. Aquel contacto es por la gracia de Dios, y le permite “ver” a la Santa la siguiente experiencia mística, muy reconocida por cierto, debido a la escultura realizada en el Barroco por Gian Lorenzo Bernini llamada “El éxtasis de Santa Teresa”. Ahora bien, la carmelita abulense lo relata de la siguiente manera:

Quiso el Señor que viese aquí algunas veces esta visión: veía un ángel cabe mí hacia el lado izquierdo, en **forma corporal**³¹, lo que no suelo ver sino por maravilla; aunque muchas veces se me representan ángeles, es sin verlos, sino como la visión pasada que dije primero. En esta visión quiso el Señor le viese así: no era grande, sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan encendido que parecía de los ángeles muy subidos que parecen todos se abrasan. Deben ser los que llaman querubines, que los nombres no me los dicen; mas bien veo que en el cielo hay tanta diferencia de unos ángeles a otros y de otros a otros, que no lo sabría decir. Veíale en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro **me parecía tener un poco de fuego**. Este me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegaba a las

³¹ La utilización de la negrilla de aquí en adelante, es para destacar partes importantes de lo dicho por la Santa abulense y que posteriormente serán analizados.

entrañas. Al sacarle, me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor, que me hacía dar aquellos quejidos, y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor, que no hay desear que se quite, ni se contenta el alma con menos que Dios. No es dolor corporal sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto. **Es un requiebro tan suave que pasa entre el alma y Dios**, que suplico yo a su bondad lo dé a gustar a quien pensare que miento. (V, XXIX, 13)

El dardo del pequeño y hermoso querubín atraviesa el corazón de la Santa, incluso llega hasta sus entrañas. Hay que destacar la utilización del fuego, como símbolo probablemente del dolor y de la purificación, de hecho esta purificación conduciría a la simpleza, que es en última instancia una característica de la experiencia mística (Velasco,339). “Para llegar a esta forma sumamente sencilla de relación con Dios es necesario un proceso de purificación acética que comporta la más radical simplificación y reducción a la unidad y a la sencillez” (Velasco, 338). La idea central, es llegar a la soledad en donde Dios pueda hablar al corazón, hecho que la mística abulense cumple a cabalidad, pues aquella soledad en el convento le permite realizar una actividad contemplativa mayor. Esta visión exquisita de la saeta atravesando su corazón, le provoca un dolor fuera del orden mundanal, pues es espiritual, un dolor que lejos de ser invasivo es deseado por la Santa. Muy probablemente, esta visión en un inicio fue corporal: “veía un ángel cabe mí hacia el lado izquierdo, en forma corporal”. Luego esta visión fue transformándose y participando en ella, de manera privilegiada, los sentidos interiores: “Es un requiebro tan suave que pasa entre el alma y Dios”

Más adelante Teresa relata una experiencia opuesta a la anterior, con respecto del gozo, que esta vez no experimentó:

Después de mucho tiempo que el Señor me había hecho ya muchas de las mercedes que he dicho y otras muy grandes, estando un día en oración me hallé en un punto toda, sin saber cómo, que me parecía estar metida en el infierno. Entendí que quería el Señor que viese el lugar que los demonios allá me tenían aparejado, y yo merecido por mis pecados. Ello fue en brevísimo espacio, mas aunque yo viviese muchos años, me parece imposible olvidárseme. Parecíame la entrada a manera de un callejón muy largo y estrecho, a manera de horno muy bajo y oscuro y angosto. El suelo me pareció de un agua como lodo muy

sucio y de pestilencial olor, y muchas sabandijas malas en él. Al cabo estaba una concavidad metida en una pared, a manera de una alacena, adonde me vi meter en mucho estrecho. Todo esto era deleitoso a la vista en comparación de lo que allí sentí. Esto que he dicho va mal encarecido (V, XXXII, 1)

Esta visión es contraria a la anterior, debido a la magnitud de sus dolores corporales, efectivamente sentía un fuego en el alma, mas este fuego no era producto del gozo interior, por el contrario sentía un ahogamiento, como si el alma se despedazara. En otras palabras, esta no fue una unión, fue una agonía. ¿Por qué Dios permitió que viera esto? Talvez, como dice Teresa, sea debido a que una vez más ella se intente mostrar que no es merecedora de aquellas mercedes y que su vida es ruin, pero aun así Dios la ama: “Entendí que quería el Señor que viese el lugar que los demonios allá me tenían aparejado y yo merecido por mis pecados”.

Existe otra merced, que es interesante analizar por las características místicas que presenta:

Pues tornando a lo que decía, como comenzó el Señor a traerme a la memoria mi ruin vida, a vuelta de mis lágrimas (como yo entonces no había hecho nada, a mi parecer), pensé si me quería hacer alguna merced. Porque es muy ordinario, cuando alguna particular merced recibo del Señor, **haberme primero deshecho a mí misma**, para que vea más claro cuán fuera de merecerlas yo son; pienso lo debe el Señor de hacer. Desde a un poco, fue tan arrebatado mi espíritu, **que casi me pareció estaba del todo fuera del cuerpo**; al menos no se entiende que se vive en él. Vi a la Humanidad sacratísima con más excesiva gloria que jamás la había visto. Representóseme por una noticia admirable y clara estar metido en los pechos del Padre. **Esto no sabré yo decir cómo es, porque sin ver me pareció me vi presente de aquella Divinidad.** Quedé tan espantada y de tal manera, que me parece pasaron **algunos días que no podía tornar en mí**; y siempre me parecía traía presente aquella majestad del Hijo de Dios, aunque no era como la primera. Esto bien lo entendía yo, sino que **queda tan esculpido en la imaginación, que no lo puede quitar de sí** -por en breve que haya pasado- por algún tiempo, y es harto consuelo y aun aprovechamiento. (V, XXXVIII, 16).

En primer lugar, hay que reconocer el carácter de “vaciamiento” o de la “nada” que se produce antes de la unión con Dios. Es transitar por aquella “Noche Oscura”, como

refería san Juan de la Cruz (1542- 1591) en sus poemas y en sus tratados. La importante de aquel estado es primero apagar todos los sentidos exteriores y luego los interiores para que haya una completa oscuridad en el alma del sujeto, y solo la fe sea la luz que guie al alma: **“haberme primero deshecho a mí misma para que vea más claro”**. Dicha estructuración de la experiencia mística, es clave para poder lograr “ver más claramente” lo que Dios le mostrará en sus arrobamientos: “Hay que pasar por la nada para llegar al todo. Hay que desprenderse absolutamente para poder unirse al Absoluto; hay que eliminar todo resto de multiplicidad para llegar a la perfecta unión con el Uno” (Velasco, 340) De hecho, como se mencionó anteriormente, este desasimiento es esencial para lograr una experiencia simple. Así se puede constatar en el siguiente párrafo:

simplicidad no significa «empobrecimiento», «reducción» de la persona que realiza esa experiencia. Al contrario, se trata en ella de una concentración en el *unum necessarium*, de un acendramiento en lo esencial que no hace más que intensificar la fuerza de la luz, como la concentración de los rayos del sol enfocados en un punto de la superficie que iluminan, intensifican su fuerza hasta abrasar todo cuanto se encuentra en él. (Velasco, 341)

En segundo lugar, vale la pena volver a referir el carácter de la salida del espíritu del cuerpo: “arrebatao mi espíritu, que *casi me pareció* estaba del todo fuera del cuerpo”. Nuevamente la unión al parecer se realizaría fuera del cuerpo, pero no se aclararía de manera completa, ya que aún se trataría del interior de Teresa. Es tal como el espejo interior que refleja la imagen de Dios -que sucede en el alma-, pues entonces la unión sería dentro del espacio interior del sujeto, pero de manera subjetiva Teresa de Ávila, lo exterioriza pues probablemente ella piense que algo tan grande y maravilloso no tendría cabida en su interior tan ruín, como cree la mística abulense.

La inefabilidad es otra característica de la experiencia mística que aparece en este extracto: “Esto no sabré yo decir cómo es”. Ahora bien, existen dos tipos de inefabilidad según Velasco. La primera es la inefabilidad «causal»: “es decir, el sujeto se siente incapaz de explicarse la razón de ser, el origen, la aparición y la forma de desarrollarse de la experiencia que describe. Tal tipo de inefabilidad aparece sobre todo en los sujetos que se confiesan desprovistos de ciencia, «letras» o saber teológico” (346). La segunda, es la inefabilidad «descriptiva», es propia de la experiencia mística y le otorga su carácter

irracional: “la insistencia en este aspecto del fenómeno místico terminaría por hacerlo inaccesible a la consideración, el análisis y a la interpretación de quien no tuviera acceso a esa experiencia” (346). Ambos tipos de inefabilidad los hallamos en Teresa, ya que por una parte ella confiesa ser alguien sin letras, por lo cual le resulta difícil explicar sus experiencias, y por otro lado, para la mística abulense la experiencia vivida es fundamental para que los destinatarios puedan comprender lo experimentado por ella.³²

Otro punto interesante por abordar sería el de que la experiencia mística es tan avasalladora, pues aunque sea breve, queda estampada en el corazón como fuego en la piel: “queda tan esculpido en la imaginación, que no lo puede quitar de sí”. Nadie puede hacer dudar a la Santa haber vivido dicha experiencia, aunque a veces crea que es el demonio, Dios siempre le revela que es Él quien le otorga las mercedes: “Vi a la Humanidad sacratísima con más excesiva gloria que jamás la había visto. Representóseme por una noticia admirable y clara estar metido en los pechos del Padre”. Esta conciencia tiene un develamiento de los secretos de Dios y la manifestación de aquel le produce “la seguridad de la más absoluta certeza, que desafía toda duda en relación con lo que acaban de vivir” (Velasco, 351).

Es imprescindible, que se ahonde en la siguiente visión, que aunque es compleja por ser intelectual, es de suma importancia tratar de atisbar las características de la ‘experiencia mística’ que se hallan en esta:

Luego fui a mi confesor, harto fatigada, a decírselo. Preguntóme que en qué forma le veía. **Yo le dije que no le veía.** Díjome que cómo sabía yo que era Cristo. Yo le dije que no sabía cómo, mas que no podía dejar de entender estaba cabe mí **y lo veía claro y sentía**, y que el recogimiento del alma era muy mayor, en oración de quietud y muy continua, y los efectos que eran muy otros que solía tener, y que era cosa muy clara. **No hacía sino poner**

³² Esta inefabilidad, permite que el místico necesite de un lenguaje simbólico para darse a comprender: “Recordemos igualmente que la conciencia de la inefabilidad no ha condenado a los místicos a la mudez. Al contrario, los ha llevado a una puesta en tensión extremas de sus facultades expresivas que les ha permitido recorrer personalmente procesos de simbolización que ha terminado en la recreación de «simbólicas», es decir, de constelaciones de símbolos comunes a todos ellos, compuestas de elementos cósmicos – el fuego, el viento, el agua, etc.-; de aspectos de su experiencia personal- lo profundo, la altura el gozo, el dolor-; de vivencias de la relación interpersonal- el amor, el matrimonio-, y que en sus últimas fases esa tensión de sus facultades les ha llevado a convertir en símbolos la misma falta de contenido, de luz y de voz, recurriendo a la simbólica de la noche, el vacío, el silencio, etc. (Velasco, 347).

comparaciones para darme a entender; y, cierto, para esta manera de visión, a mi parecer, no la hay que mucho cuadre (...) Porque si digo que con **los ojos del cuerpo ni del alma no lo veo, porque no es imaginaria visión,** ¿cómo entiendo y me afirmo con más claridad que está cabe mí que si lo viese? Porque parecer que es como una persona que está a oscuras, que no ve a otra que está cabe ella, o si es ciega, no va bien. Alguna semejanza tiene, mas no mucha, porque siente con los sentidos, o la oye hablar o menear, o la toca. Acá no hay nada de esto, **ni se ve oscuridad,** sino que se representa por una noticia al alma más clara que el sol. **No digo que se ve sol ni claridad,** sino una luz que, **sin ver luz, alumbra el entendimiento,** para que goce el alma de tan gran bien. Trae consigo grandes bienes. (V, XXVII, 3).

En primer lugar, la mística abulense nuevamente se encuentra en un estado de pasividad y de contemplación, pues se halla en oración de quietud. Luego, al parecer se le representa la imagen de Dios, sin embargo ella no la puede ver. No obstante, cree firmemente que se trata de Dios y aquel ‘sentir’ queda profundamente impregnado en su alma, pues no duda de la presente visión: “y lo veía claro y sentía”.

Santa Teresa trata de realizar comparaciones con el fin de darse a entender, pero la inefabilidad que causa aquella visión es casi perturbadora, pues no puede explicarse sin caer en contradicción: “se representa por una noticia al alma más clara que el sol” (...) “No digo que se ve sol ni claridad”. El sentimiento tan paradójico es posible compararlo al ya mencionado ‘Rayo de tinieblas’ de Pseudo-Dionisio. Entonces, lo que ella ve es oscuridad, pues las potencias están todas suspendidas, sin embargo, la claridad pareciera que viene del interior, que es el lugar donde habita Dios, y le otorga un conocimiento tan lejano del mundo cognoscible que es prácticamente imposible describirlo. Por otro lado, la mística abulense se rehúsa a desprender de su alma aquel conocimiento tan ambiguo y lo anuda a ella firmemente por los lazos de la fe, explicando que este tipo de revelación es distinto de los anteriores pues: “los ojos del cuerpo ni del alma no lo veo, porque no es imaginaria visión”. Aún así, es asombroso el hecho de que esta visión intelectual sea tan potente y que ella, a pesar de no entender nada, no deja de pretender explicarla.

La última experiencia a analizar, y no por ello la última en el *Libro de la Vida*, ya que está repleto de experiencias y visones; pero debido a la extensión de este informe es imposible abarcarlas todas, y es por ello que ahora se hará hincapié en la siguiente:

Como llegué a la iglesia, diome un arrobamiento grande: parecióme **vi abrir los cielos**, no una entrada como otras veces he visto. Representóseme el trono que dije a vuestra merced he visto otras veces, y otro encima de él, adonde por una noticia que no sé decir, **aunque no lo vi, entendí estar la Divinidad**. Parecíame sostenerle unos animales; a mí me parece he oído una figura de estos animales; pensé si eran los evangelistas. Mas cómo estaba el trono, ni qué estaba en él, no lo vi, sino muy gran multitud de ángeles. (...) Y la gloria que entonces en mí sentí **no se puede escribir ni aun decir, ni la podrá pensar quien no hubiere pasado por esto**. Entendí estar allí todo junto lo que se puede desear, y no vi nada. Dijéronme, y no sé quién, que lo que allí podía **hacer era entender que no podía entender nada**, y mirar lo nonada que era todo en comparación de aquello. (...) Parecióme había sido muy breve espacio. **Espantéme cuando dio el reloj y vi que eran dos horas las que había estado en aquel arrobamiento y gloria**. Espantábame después, cómo en llegando a este **fuego, que parece viene de arriba, de verdadero amor de Dios** (porque aunque más lo quiera y procure y me deshaga por ello, si no es **cuando Su Majestad quiere**, como he dicho otras veces, no soy parte para tener una centella de él), **parece que consume el hombre viejo de faltas y tibieza y miseria; y a manera de como hace el ave fénix** -según he leído- y de la misma ceniza, después que se quema, sale otra, así queda hecha otra el alma después con diferentes deseos y fortaleza grande. No parece es la que antes, sino que comienza con nueva puridad el camino del Señor. Suplicando yo a Su Majestad fuese así, y que de nuevo comenzase a servirle, me dijo: -«Buena comparación has hecho; mira no se te olvide para procurar mejorarte siempre³³». (V, XXXIX, 22-23).

Es tremendamente importante analizar un símbolo que Teresa ocupa frecuentemente, y es el del águila. Aquí, pese a que no lo utiliza directamente sí hace mención del ave fénix, que guarda relación con el águila: “santa Teresa se nos ofrece como perfecta conocedora de la simbología mística del águila, ave que enseñaba a sus crías a mirar al sol de frente y que, como señalamos, necesitaba descender a las aguas para renovar su plumaje quemado por los rayos solares para luego ascender de nuevo” (Egido, 220). El ave fénix, resulta ser una comparación agradable para Dios, pues ambas aves se renuevan: “Buena comparación has hecho; mira no se te olvide para procurar mejorarte siempre”. Por otro lado, la mejoría de la cual habla el Señor, es el de la purificación por medio del fuego, ya que tanto el ave fénix como la mística abulense se renuevan gracias a este

³³ Cursiva aparece en la presente edición de *Vida* con la cual estamos trabajando.

elemento que es un símbolo de la dicha depuración. Además, existe igualmente una semejanza entre Teresa y el águila ya que, en el caso de esta última ave, se dice que puede mirar directamente al sol. Si esto se desplaza a la visión relatada anteriormente por la Santa, se halla que es posible comparar al sol con el mismo Dios, debido a su potencia y magnificencia. Lo que hace Teresa entonces, al igual que el águila, es mirarlo de frente, aunque por cierto, no con los sentidos corporales.

Se puede afirmar que, ambas aves significan, en especial para los contemplativos, el proceso de ascensión mística. Y cada una de ellas se renueva, por medio de aquel fuego que es puramente una flama de amor de Dios: “cómo en llegando a este fuego, que parece viene de arriba, de verdadero amor de Dios”. De hecho, como menciona la mística abulense “parece que consume el hombre viejo de faltas y tibieza y miseria; y a manera de como hace el ave fénix”. Surgirán entonces de aquella purificación, nuevas fuerzas en el alma para poder servir a Dios.

También, es pertinente notar cómo nuevamente Teresa hace alusión a no entender lo que sucede: “podía hacer era entender que no podía entender nada”. No obstante, paradójicamente dice lo siguiente: “aunque no lo vi, entendí estar la Divinidad”. Entonces ella entiende ante lo que se enfrenta, que son imágenes de Dios, pero al mismo tiempo no comprende, ya que sus sentidos corporales están suspendidos y únicamente cuenta con la voluntad de Dios, tanto para entender, como para obtener dichas mercedes.

Es sugestivo reflexionar acerca de la duración de dicho estado, pues según las características generales de la “mística” estos estados son fruitivos. Sin embargo, Teresa se espanta porque aquel estado duró dos horas y no el “breve espacio” que ella subjetivamente aseveró. ¿Por qué ocurrió esto? Lo más probable, y lo que contestaría Teresa, sería que esta duración se sostuvo en el tiempo debido a que Dios así lo estipuló, no obstante, se podría decir eventualmente, que no existe todavía una definición de mística que abarque a todas las que son posibles junto con sus variedades.

Por último, nuevamente hay que referirse a lo fundamental que es la experiencia dentro de la subjetividad particular de Teresa: “no se puede escribir ni aun decir, ni la podrá pensar quien no hubiere pasado por esto”. De hecho, no hay que olvidar que tanto esta

experiencia como las otras, tienen una profunda incidencia en la vida de la Santa, y en todos aquellos que experimenten dicho estado. Esta es pues, la última y mencionada anteriormente característica de la experiencia mística.

5. EL ESPACIO QUE POSIBILITA LA CREACIÓN LITERARIA FEMENINA: UN CUARTO PROPIO DE VIRGINIA WOOLF

En este último apartado, se establecerá una comparación entre la posible similitud de la vida conventual de una monja del siglo XVI, que en este caso particular se trataría de Santa Teresa de Jesús, y lo propuesto en el ensayo de Virginia Woolf *Un cuarto propio* publicado en 1929.

Habría una relación en que ambos espacios, por un lado, el cuarto propio, y por el otro, el convento, posibilitan que la mujer pueda centrarse en su creación artística literaria. Además, se darán algunas diferencias o comparaciones entre la visión de la mujer del siglo XIX que propone Woolf, frente a cómo era la actitud de Teresa en el siglo XVI. La relación entre ambos, respetando las distancias correspondientes, se basa en que la habitación propia de la cual habla Woolf, es en el siglo XVI la celda conventual desde la cual escribían las monjas documentos que muchas veces eran por mandato del confesor. Estos dos espacios serían similares o buscarían propósitos parecidos.

Ahora bien, para Virginia Woolf era fundamental que la mujer tuviera un cuarto propio y dinero, de esta forma se aboga por una independencia económica e intelectual. Pero es tremendamente difícil ya que “aun en el siglo XIX la mujer carecía de todo estímulo si aspiraba a ser artista. Por el contrario, la desairaban, la golpeaban, la sermoneaban y la exhortaban” (Woolf, 56). Los hombres son aquellos que marginan a la mujer, de hecho en un extracto del ensayo existe un análisis de la mujer pero desde la perspectiva masculina: “¿Son capaces de educación o incapaces? Napoleón las creyó incapaces”, “¿Tienen alma o no la tienen? Ciertos primitivos dicen que no” (Woolf, 35). Esto último, por supuesto la autora lo valora de forma negativa, ya que se da cuenta que hay mucha más opinión de parte de los hombres hacia mujeres, que al contrario: “Había un enorme consenso masculino de que, intelectualmente, nada podía esperarse de las mujeres” (55). En efecto, así también lo demuestran los hechos y no solo una opinión de la autora: “¿Tienen ustedes una noción de cuántos libros sobre mujeres se publican en el curso del año? ¿Saben cuántos escritos por hombres?”(32). Existía una poca visibilidad hacia la literatura femenina en aquellos tiempos, pero lo más preocupante es que siga ocurriendo incluso en nuestros días del siglo XXI en muchas partes del mundo.

Ahora bien, lo que quería Santa Teresa era reformar los conventos para que estos adquirieran, tal como una ermita, el silencio y soledad para que sus discípulas pudieran mantener una estrecha relación con Dios sin distracciones: “crear una infraestructura apropiada para la vivencia de una religiosidad ermitica contemplativa” (G. de la Concha, 28). Lo anterior era justamente lo que proponía Woolf, haciendo las distancias correspondientes, el cuarto propio debería ser un espacio silencioso, que le diera la oportunidad a la mujer de conectarse con ella misma, de tener su espacio físico en donde pudiera crear libremente, pero esto era difícil. “En primer lugar, hasta principios del siglo XIX, tener un cuarto propio (de un cuarto tranquilo o a prueba de ruido, ni hablemos) era completamente imposible, salvo que sus padres fueran muy ricos o de la alta nobleza” (Woolf, 54).

En segundo lugar, hay que mencionar que el convento permitía que las monjas pudieran escribir sus autobiografías, ya que escribían por mandato de los confesores, sobre todo si alguna de ellas aseveraba que tenía experiencias místicas, como es el caso de Santa Teresa. Esto es muy distinto a lo que sucedía en la época isabelina³⁴: “Pero era absolutamente imposible que una mujer de clase media, sin otra cosa que cerebro y carácter participara en alguno de esos grandes movimientos que, integrados, conforman la visión histórica del pasado (...) Ella jamás escribe su biografía y raras veces posee un diario de vida; nos queda apenas un manojito de cartas como testimonio” (Woolf, 48). De hecho, como refiere la cita, existen pocas o nulas mujeres que intervienen en la historia, el caso de la mística abulense es distinto, ya que en el siglo XVI se enfrentaba a la Inquisición debido a su acción reformadora de conventos: “Digamos ya que, en efecto, ella va a reformar casi todo con un nuevo planteamiento estructural de sus monasterios. Pero va a hacer mucho más. Y va a hacerlo, precisamente, partiendo de la Encarnación y con gente de la Encarnación” (G. de la Concha, 25). Lo que Santa Teresa proponía, y como se mencionó anteriormente, era convertir el espacio conventual en un espacio de recogimiento, de silencio.

Continuando con lo anterior, hay que manifestar que como dice Woolf: “en el siglo XIX se había desarrollado tanto la autoconciencia, que se hizo costumbre que los escritores

³⁴ Se refiere al mandato de Isabel I de Inglaterra, entre aproximadamente los años 1558- 1625.

describieran sus mentes en autobiografías y confesiones”. (Woolf 53). Este mismo pensamiento, como se mencionó anteriormente, estaba presente en el convento por medio de la escritura por mandato, y en el siglo XVI en general: “En cuanto a la actitud confesional, no pueden olvidarse ni el sugerente ejemplo agustiniano ni el creciente proceso de comunicación individual en las biografías y crónicas de la época, ni, en fin, la difusión que el género específico de las memorias espirituales había alcanzado” (G. de la Concha, 21). Entonces, en sus distintas épocas y realidades, tanto Virginia Woolf como Santa Teresa, querían espacios donde la mujer se pudiera desarrollar interiormente a través de un espacio físico que les proporcionara soledad y silencio. De hecho, la carmelita “milita en el pro-feminismo en un campo muy concreto: el de la liberación espiritual de la mujer” (G. de la Concha, 32).

No obstante, no hay que olvidar que en la época isabelina, existieron mujeres que sí dispusieron de su propio dinero, caso contrario al de Santa Teresa, pues de haber contado con su propia fortuna, muy probablemente hubiera sido más independiente en la construcción de monasterios. Tal fue el caso de la señora Aphra Behn que: “fue una mujer de clase media (...) tuvo que trabajar en igual pie con los hombres. Ella obtuvo, a fuerza de duro trabajo, lo suficiente para vivir” (Woolf, 64).

Ahora bien, según Virginia Woolf: “Aquella mujer, pues, que nació en el siglo dieciséis con el don de la poesía, era una mujer desdichada, una mujer en contradicción consigo misma” (53). Es muy interesante notar que sucede todo lo contrario en el caso de Teresa de Ávila, quien nació en una familia letrada: “mujer avidísima de lectura y de inquietud intelectual insaciable; una mujer, monja, mística y reformadora de su orden” (G. de la Concha, 31).

Virginia Woolf, rescata el espacio femenino exterior para tener uno interiormente. Teresa de Ávila por otro lado, ya practicaba la contemplación desde el siglo XVI, aquel estado de “libertad” interior y exterior a través de su oración de quietud y sus escritos. Aunque muchas partes de ellos fueron borrados por sus confesores, quizá por considerarlos inapropiados, han podido ir rescatándolos y leyéndolos a medida que transcurre el tiempo.

El ensayo de Woolf hace referencia a que la mujer debe tener su independencia material para poder ser libre intelectualmente, hecho que los hombres, no todos por supuesto, han intentado evitar:

Generalmente se supone que las mujeres son muy calmadas, pero las mujeres sienten o mismo que los hombres, necesitan ejercitar sus facultades y un campo para sus esfuerzos, al igual que sus hermanos; ellas sufren por la rigidez de las reglas, de un absoluto estancamiento (...) Es insensato condenarlas o reírse de ella, si buscan hacer más o aprender más de lo que la costumbre ha estimado necesario para su sexo (Woolf, 69).

Así, tanto el cuarto propio como el convento, serían espacios necesarios para que la mujer desarrollara una cierta libertad interior. Por lo tanto, ambos ambientes son similares porque proveen un espacio físico de soledad, que sirve para la creación literaria y para promover una introspección personal de la mujer, para conocerse y conectarse con la realidad. Santa Teresa, por medio de sus escritos, demuestra que la mujer a pesar de no poseer tantos “privilegios” como los hombres, pudo componer escritos maravillosos y hay que ponerse a pensar que si las circunstancias hubieran sido distintas y ella hubiera tenido un espacio propio, dinero, independencia y menos censura masculina, hubiera podido quizás escribir y elaborar una obra aún más completa. Pero nunca es tarde y cada vez nos vamos acercando más a una sociedad que proporcione espacios para que la mujer sea vista, ya no únicamente como madre y esposa, sino también como un ser que piensa, que desea y que puede y necesita escribir.

6. CONCLUSIONES

A lo largo de este informe se ha podido comprobar la hipótesis inicial, es decir en el planteamiento que los conventos, al ser espacios de recogimiento e intimidad, posibilitan que Santa Teresa, consiguiera de manera efectiva un desarrollo máximo de su vida espiritual, manifestado a través de sus experiencias místicas. No hay que olvidar su misión reformadora de los conventos, y de su objetivo que fue convertirlos en espacios de clausura total, para así evitar que las monjas se mezclaran con la población urbana. Hay que entonces “señalar que la vida de la estructura eremítica diseñada en la *Institución* va encaminada, de manera expresa, apoyada en la ascética, a la preparación de los caminos por los que Dios pueda, graciosamente, conducir al alma a las experiencias místicas. Hacia ahí apuntaba, en el umbral de su Reforma, Teresa de Jesús” (G. de la Concha, 29). Paradójicamente hay que señalar, que la mística abulense a pesar de que quería un espacio lejos del mundo exterior, ella dedicó mucho tiempo de su vida a viajar y a mantener relaciones con distintas personas importantes, con el fin de buscar patrocinio para sus conventos.

El convento entonces, como espacio de recogimiento proporciona el silencio tan requerido para los místicos, y así permite acallar el “mundanal ruido” (Fray Luis de León) para poder ejercer un estado contemplativo. Aquel estado de pasividad, y de búsqueda del amor y el contentamiento de Dios, permite que la mística abulense por gracia obtenga las mercedes.

En un inicio de este informe, se revisó el contexto social de la mujer en España del siglo XVI, y se determinó que era erróneo pensar que ninguna de las mujeres de esa época leían o que la mayoría era analfabeta, pues no era así. Como se pudo comprobar la mujer de entonces leía mucho, sobre todo libros de ficción, y en el caso de Teresa, libros de caballería. Es más, existieron muchas mujeres que fueron poetas y escritoras. Una de las causas de la imagen de la mujer que no leía, fue producto de la reforma del Concilio de Trento, donde las leyes se endurecieron contra esta, dando como resultado la imagen de la mujer casi sin valor intelectual, que se ha promovido a través de los siglos, ya que aún se piensa que en la Edad Media todas las mujeres no leían ni mucho menos escribían.

Más adelante, en este informe se introdujo el conocimiento de la vida de la Santa a través de su *Libro de la Vida*, que relata que ella ingresa al convento en contra de la voluntad de su padre, y que a pesar de tener enfermedades tan graves, que casi le dieron por muerta, ella siguió el camino de Dios y eso probablemente le fortaleció el carácter.

Posteriormente, en el informe se mencionó la importancia de la subjetividad, la experiencia y la autobiografía, y se llegó a la conclusión que estos tres elementos van de la mano. Es decir, la subjetividad como mundo interior se puede expresar, y en este caso efectivamente es así, a través de una autobiografía, un escrito en donde el narrador, el autor y el sujeto de la narración son uno mismo. El hecho de descifrar un mundo interior, se basa en la autognosis no narcisista que realiza la mística abulense de sus propias experiencias místicas. Dicho conocimiento no es narcisista, pues tiene como motivación principal el conocerse a uno mismo a través del conocimiento de Dios.

Dicho esto, se puede constatar que las experiencias místicas vividas por Santa Teresa fueron recurrentes, tal como ella relata, en el *Libro de la Vida*. Como bien se expuso, la Santa jamás se atrevería a contar algo que ella no haya vivido, por lo tanto, todo lo que ella asevera es transmitido a través de su experiencia. En dichas experiencias místicas, el alma se une con Dios, a través de un tiempo subjetivo, a veces fructivo y en otras ocasiones en un tiempo más largo. Esto ocurre en un nivel de conciencia más profundo que el de los sentidos corporales, es más, muchas veces Dios le proporciona visiones corporales, imaginarias e intelectuales; sobre todo esta última, en donde ni el cuerpo ni el alma son participes, demostrando que la interioridad en la cual ocurren estos fenómenos es insondable.

En cuanto a la estructura del *Libro de la Vida*, hay que recordar que según Teresa se divide en dos partes, una aporta una vivencia subjetiva, mientras que la otra es una inscripción de la presencia espiritual que Dios graba en el alma. Esta vivencia subjetiva, abre el camino para pensar en una autobiografía, en otras palabras en una reconstrucción de la vida del sujeto en el cual se establece un contrato de identidad sellado por un nombre propio. Dicha autobiografía, como se explicó anteriormente, está en estrecha relación con la confesión y la necesidad de expresarse.

La otra manera de entender el *Libro de la Vida* es a través de las mercedes que Dios le regala a Teresa y eso es porque ella opta por una mística teológica, es decir que se centra en la contemplación de Dios, y a través de la vía del amor ella accede a un conocimiento superior. Aquellos místicos son, al igual que la mística abulense, animadores de una vida de confesión y de oración, y en particular de la oración de quietud, más que de una mental, que en un inicio este informe se refería. Dicha oración de quietud, se produce cuando es Dios quien le da al sujeto las palabras, pero es posterior a esta, ya en el cuarto estado de oración, cuando el alma del individuo, que se halla en pasividad, se une con Dios. En consecuencia, las potencias quedan suspendidas, absortas en un éxtasis. Teresa de Ávila, intenta explicar este fenómeno que experimenta, pero la infabilidad causal y descriptiva son un problema constante, aunque ella lo intenta describir utilizando un lenguaje cósmico: fuego, agua, subir, bajar. Utiliza así también, metáforas, como las de regar el huerto para elucidar los modos de oración

Finalmente, en este informe, se realizó una proyección que consistió en una comparación entre lo que propone Virginia Woolf y lo deseado por Teresa, una habitación propia y un convento a modo de ermita, respectivamente. Si bien, el convento no era un lugar idílico para que la mujer le diera rienda suelta a todo lo que ella deseaba escribir, ya que era constantemente vigilada, cabe preguntar ¿qué hubiera pasado si efectivamente Teresa de Jesús hubiera contado con una habitación propia y dinero? Es una pregunta muy difícil de contestar, y por lo demás no será respondida aquí, pero es un buen ejercicio reflexionar en torno a la libertad femenina de aquel entonces, en comparación con la actual del siglo XXI.

Para concluir, existen un sin número de formas de entender a lo que se refiere la experiencia mística, pues es muy compleja de definir y caracterizar. Teresa de Jesús en el *Libro de la Vida* expone, a través de sus descripciones, un tipo de mística cristiana con ciertas particularidades, las cuales se han revisado exhaustivamente a lo largo de este informe. La mística abulense, trata de explicar esta unión con Dios, vivida por medio de un conocimiento subjetivo, para exhortar a sus dirigidas espirituales y demostrar que lo vivido no respondía a una herejía. Teresa de Jesús, realiza este *libro vivo*, como lo llamó Dios, con

el fin de que el receptor se inclinara por una vida de humildad y de oración pues tiene mucho provecho para las almas.

8. BIBLIOGRAFÍA

Baranda, Nieves. "Plumas en el Claustro. Formas de escritura conventual femenina en el Siglo de Oro". *Compostella Aurea*. Jul.2008: 569-576.

Bernabéu, Felicidad Barrachina. "Aspectos vulgares del estilo teresiano y sus posibles razones". *Revista de Espiritualidad*. _____. 1963:358-375.

Bernárdez, Asunción. "Pintando la lectura: Mujeres, libros y representación en el Siglo de Oro". *Edad de Oro*. _____.2007: 67-89.

Bieñko De Peralta, Doris. "Voces del claustro. Dos autobiografías de monjas novohispanas del siglo XVII". *Relaciones*. _____. 2014: 157-194.

Castillo Gómez, Antonio. "Cartas desde el convento. Modelos epistolares femeninos en la España de la Contrarreforma". *Cuadernos de Historia Moderna*. May.2013: 141-168.

Cerezo Galán, Pedro. "La experiencia de la subjetividad en Teresa de Jesús". *Revista de espiritualidad*. _____. 1997: 9-50.

De la Concha, Víctor. *El arte literario de Santa Teresa*. Barcelona: Ariel, 1978.

De Jesús, Santa Teresa. *Libro de la vida*. Ed. Jorge García López. Barcelona: Penguin Random House, 2015.

Egido, Aurora. "El águila y la tela en santa Teresa y san Juan" *El Águila y la Tela: Estudios sobre San Juan de la Cruz y Teresa de Jesús*. Barcelona: Edicions UIB, 2010. 215-229

Egido, Aurora. "Los prólogos teresianos y la 'Santa Ignorancia'". *El Águila y la Tela: Estudios sobre San Juan de la Cruz y Teresa de Jesús*. Barcelona: Edicions UIB, 2010. 15-45.

Fabián Arévalo Viveros, Diego. "Conventualización de la escritura de las *Vidas* de Santa Teresa de Jesús y Francisca Josefa de Castillo". *Literatura: teoría, historia, crítica*. _____.2017: 197-224.

Foucault, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1990. (80-94).

García Rojo, Ezequiel. “Teresa de Jesús: el aval de la experiencia”. *Revista de espiritualidad*.____. 2015: 241-277.

_____. “La interioridad en Teresa de Jesús”. *Revista de espiritualidad*.____. 2016: 189- 217.

García Ros, Salvador. “Santa Teresa en su condición histórica de mujer espiritual”. *Revista de espiritualidad*. _____.1997: 51-74.

_____. “El Libro de la Vida de santa Teresa: una mirada contemplativa”. *Aula de Teología*. Mar. 2015: 1-14.

Magallanes Latas, Fernando. “El acercamiento al texto literario de carácter autobiográfico: puntos de partida terminológicos y conceptuales”. *Revista de Filología Alemana*.____.1996:75-82

Márquez Villanueva, Francisco. “La vocación literaria de Santa Teresa”. *Antología conmemorativa*. México: Colegio de México, 2003. 523-553

Martínez Burgos, Palma. “Experiencia religiosa y sensibilidad femenina en la España Moderna”. *Historia de las mujeres. Del renacimiento a la edad moderna Vol.3*. Trad. Marco Aurelio Galmarini. Madrid: Taurosminor, 1993. 598- 613.

Naranjo Quintero, Verónica y Ramírez Tamayo, Natacha. “Santa Teresa de Jesús, escritora creativa, escritora femenina”. *Franciscanum*.____. 2016: 295-319.

Pérez Morera, Jesús. “Renunciar al siglo: del claustro familiar al monástico. La funcionalidad social de los conventos femeninos”. *Revista de historia canaria*. Abr. 2005: 159-188.

Rodríguez, Francisco. “El género autobiográfico y la construcción del sujeto autorreferencial”. *Revista de Filología y Lingüística*. _____. 2000:9-24.

Scarano, Laura. “El sujeto autobiográfico y su diáspora: protocolos de lectura”. *Revista Orbis Tertius*. ____1997:1-10.

Silva Carreras, Alejandra. “Literatura del yo: reflexiones teóricas perspectivas de autor en el género autobiográfico”. *Revista Artes y Letras, Univ. Costa Rica*. Jul. 2016:149-158.

Velasco, Juan Martín. *El fenómeno místico: estudio comparado*. Madrid: Trotta, 2003

Woolf, Virginia. *Un cuarto propio*. Santiago de Chile: editorial Un Cuarto Propio, 2010.

Zambrano, María. *La confesión: Género Literario*. Madrid: Ediciones Sirtuela, 2014.