

La Vida de Teresa de Jesús y la salvación del discurso¹



James D. Fernández

A mis abuelas, in memoriam.

... as when you enter a foreign city and follow the arrows indicating the Zentrum, the centro città, until you lose them, the absence of indication indicating that you are at the center . . . (Lyotard, 12).

... Con la iglesia hemos dado, Sancho (Cervantes, 943).

I.

“La historia de la autobiografía no se puede separar de la historia de nuestras instituciones sociales, religiosas e incluso, legales.” Esta tesis ha logrado cierta eminencia últimamente. Stephen Greenblatt escribe: “the telling of the story of one’s life—the conception of one’s life as a story—is a response to public inquiry: to the demands of the senate, sitting in judgement” (72). Roberto González Echevarría y Antonio Gómez Moriana han señalado la importancia de ciertos modelos discursivos procedentes del mundo burocrático y jurídico para el desarrollo del género picaresco, la escritura en primera persona, e incluso, arguye González Echevarría, para la historia de la novela moderna. Esta tesis no dejará de desconcertar a aquellos lectores que creen que “el impulso autobiográfico” es un deseo a-temporal, “natural” en todo ser humano: “autobiography is more universal than it is local, more timeless than historic [. . .]

¹ El presente trabajo forma parte de un proyecto más amplio que estoy elaborando sobre la escritura autobiográfica en España.

The most fruitful approach to the subject of autobiography [. . .] is to consider it not as a formal nor as a historical matter [. . .] but rather to see it in relation to the vital impulse to order [. . .]" (Olney, viii, 3). Para estos lectores, plantear una relación entre las formas burocráticas o jurídicas y el discurso autobiográfico representa una violenta intrusión de lo convencional y contingente en el reino interior de las esencias, de la identidad, la ruidosa máquina de la ley, de la retórica, invade el apacible jardín del yo.

La tesis, sin embargo, tiene la gran ventaja de poder explicar una serie de coincidencias y contradicciones difíciles de explicar de otra forma. Coincidencias: la constante presencia de retóricas y formas burocráticas y legales en los textos autobiográficos españoles de los siglos XVI y XVII, por ejemplo. La autobiografía de Alonso de Contreras es una "expansión del Memorial de Servicios" (Levisi, 129). Las Memorias de Diego de Simancas demuestran un "apego al orden y la mentalidad jurídica" (Pope, 101). El texto autobiográfico de Domingo de Toral y Valdés es una suerte de "documento oficial" (Pope, 210). Adrienne Schizzano Mandel ha propuesto que en el caso de Sor María de Jerónimo, "la structure judiciaire inquisitoriale lui organise [. . .] un espace concret ou le je [. . .] peut s'inscrire comme personnage principale" (163). Ginés de Pasamonte, "con criterio estrictamente legal inserta en su *Vida* un Memorial de agravios" (Levisi, 131); Randolph Pope ha calificado su texto de "declaración jurídica" (132). Cervantes, en el encuentro que describe entre Ginés y don Quijote, también parece sugerir que el tribunal de la Inquisición es "la situación comunicativa propia del discurso autobiográfico convencional" (Gómez Moriana, 61). Contradicciones, por ejemplo: ¿Cómo es posible que una institución tan represiva como la Inquisición figure con tanta eminencia en la historia de un género tan ligado—tradicionalmente—a la libertad individual?

La contradicción es sólo aparente. Los trabajos de Michel Foucault sobre la historia de la sexualidad describen una contradicción aparente muy semejante: "They describe [. . .] how the Victorians managed to win for themselves the reputation of the most sexually, and indeed physically, repressive society in history precisely by bringing the body ever more fully into discourse" (Gallagher and Laqueur, vii). Esta coincidencia de represión y discurso nos parece contradictoria porque estamos acostumbrados a asociar la represión con el silencio, la libertad con el discurso. Foucault, en cambio, propone que en muchos casos la "represión" funciona

precisamente a base del discurso, a base de la articulación de las categorías descriptivas aceptables. En términos del individuo, de la identidad personal, se podría señalar la coincidencia del surgimiento del individualismo como un importante valor histórico con el surgimiento de una compleja red de códigos, prácticas e instituciones que intentan articular—definir—los componentes de ese individuo. “Individualism is a highly institutional, historical construction; it is not centrally the product of human persons organizing their experience for themselves, but of various professional officials—religious ideologues, and their secular counterparts [. . .]—and by other institutions of the modern state” (Meyer, 208).

Ahora bien; la *Vida* de Santa Teresa de Jesús nos ofrece un caso extraordinario para el análisis de las relaciones entre las instituciones, el discurso autobiográfico y la identidad personal. El hecho de que la autora haya sido canonizada por la iglesia católica ha creado un marco de lectura para este texto que, a mi modo de ver, deja de lado muchas de sus tensiones más profundas e interesantes. Dada la posterior aceptación—la canonización—de Teresa y de sus textos por la iglesia, es fácil perder de vista que la *Vida* no se escribió desde el seno de la autoridad eclesiástica. La inclusión de Teresa de Ávila en los cánones de la iglesia oficial no es el punto de partida de su texto autobiográfico; es, más bien, su objetivo final. El texto es una especie de palimpsesto: debajo de la voz segura de Madre Teresa de Jesús, la Fundadora y futura santa, podemos escuchar la voz titubeante de Teresa Sánchez de Cepeda y Ahumada, mujer ruin, de familia conversa, que responde a las pesquisas de sus confesores y, en última instancia, del Santo Oficio. Teresa, en su *Vida*, se vale de una serie de estrategias—“tretas del débil” (Ludmer, 47)—con el deseo de lograr que las autoridades eclesiásticas reconozcan la validez—la santidad—de sus experiencias místicas y de sus labores de fundadora. En las páginas que siguen, quisiera analizar estas tretas, con la esperanza de devolverle al texto algunas de sus tensiones originales. Me propongo leer la *Vida* no como un texto escrito desde el canon, sino como un texto que aspira a la canonización.

II. ¿Confesada o confesora?

El itinerario místico de Santa Teresa se define como un “ritual camino hacia el centro” (Subirats 154). Camino hacia el centro de

vida mundana, y el deseo de “morir casi del todo a todas las cosas del mundo” (118):

y comenzó a abrir los ojos al mundo, y tomar favor de lo que en él se estima por algo, y a preciarse del aderezo y de las galas de mozas y de la curiosidad en ello con alguna demasía y exceso . . .

[. . . el diablo] así se ingenió y esforzó a hacer la guerra, y procurar, pues era mujer, que lo fuese, ya enredándola en aficiones y conversaciones sin orden.

[. . .] espanto es [. . .] ver y considerar la solitud que ambos traían, Dios y el demonio [. . .] Pues guerreaban en el pecho de esta bienaventurada mujer estas dos aficiones y los autores de ellas [. . .]

[. . .] trataban entre sí los dos reñida y sangrienta pelea, porque el espíritu le pedía ser monja, y el sentido le apartaba de ello (de León 1329, 1334, 1331).

En una inversión típica de la literatura ascética, la “vida” mundana equivaldrá a la muerte; la anchura del mundo y sus cosas es una cárcel, un cautiverio: la clausura en el convento sepulcral, la muerte al mundo es la verdadera libertad, la verdadera Vida a la que la Santa aspira.

Quedome también poco miedo a la muerte, a quien yo siempre temía mucho: ahora paréceme facilísima cosa para quien sirve a Dios, porque en un momento se ve libre de esta cárcel (349).

[. . .] y acaéceme algunas veces ser los que me acompañan y con los que me consuelo que sé que allá viven, y paréceme aquellos verdaderamente los vivos, y los que acá viven, tan muertos, que todo el mundo me parece no me hace compañía (350).

La retirada de Teresa al espacio encerrado entre los muros del convento es el primer paso de su ritual camino hacia el centro vacío, “the dead center.” Se trata de un camino hacia el centro de unos círculos concéntricos: los muros del convento serían una figura intermediaria entre las murallas de Ávila (el mundo) y las paredes del sujeto/fortaleza. En todo caso, aunque la entrada al círculo del convento suponga una especie de muerte y una aproximación a la perfección, todos los círculos tienen una estructura análoga. Es decir, las cosas del mundo de “acá” serán signos, significantes imperfectos e insuficientes de un significado más perfecto en el mundo conventual. (Esos significados funcionan, a su vez, como significantes; apuntan a algo más, al centro). La entrada al convento provoca una serie de *cambios*: “y en este tiempo murió su

madre [. . .] y en vez de ella, tomó por madre a nuestra señora" (de León 1329); su padre mundano cederá su lugar al "glorioso padre mío, San Josef" (Teresa 35). Abandonará la lectura de libros profanos, como "los de caballerías y otras mil prosas y obras llenas de vanidades y lascivias" (de León 1326) para emprender la lectura de "buenos libros". Huye de esa "recreación pestilencial" (Teresa 43) —la conversación vana— y se recrea en "conversación [. . .] con ángeles" (197), o con Dios, la oración.

IV. Segundo paso: la entrada a la oración

En el centro de la *Vida* de Teresa está el excursus, o mejor, el incursus, sobre los cuatro grados de la oración, la descripción de su trayectoria hacia la unión con Dios. Igual que su entrada centrípeta al convento, esta penetración dentro de su yo/morada se asocia con la muerte; "la muerte es el signo radical bajo el que se da comienzo a la experiencia mística" (Subirats 129). "Pues cuando está en el arrobamiento el cuerpo queda como muerto" (Teresa 157); "No me parece que es otra cosa sino un morir casi del todo a todas las cosas del mundo y estar gozando de Dios" (118).

Muerte como retorno al origen, la unión primordial: se cierran las distancias abiertas por el nacimiento al mundo, por el destierro del centro que supone el pecado original. Si el paso de un círculo mayor a otro menor provoca el cambio de unos significantes degradados por otros menos degradados, la unión central con Dios se caracteriza por la ausencia completa de signos: se trata no tanto de una comunicación, como de una comunión; una comunión con el puro significado al cual remiten todas las cosas. "Las cosas de este mundo fragmentado son significantes, pues, que apuntan, sinecdóquicamente, hacia un todo inefable" (Vance 11). Ese todo inefable es Dios, el significado transcendente, que "en su esencia [. . .] no refiere a ningún otro significado, [que] excede la cadena de signos y [ya] no funciona como signifiante" (Derrida 1981, 19-20). Se trata de la plena Presencia.

La unión mística de Teresa con Dios se describe en términos lingüísticos, aunque en estas experiencias las distancias necesarias para el lenguaje—distancias entre sujeto y destinatario, entre signifiante y significado—se cierran del todo. La distancia que Teresa recorre entre el círculo del convento al iniciar su "recogimiento", su concentración mística, y el centro de todos los círculos

al terminarlo es precisamente la distancia que separa significativo y significado. El quemarse en “el mundo” no es nada comparado con el quemarse que experimenta Teresa en su visión del infierno: “En fin, *como de dibujo a la verdad*, el quemarse acá es muy poco en comparación con este fuego de allá” (279). Teresa, la muy “amiga de imágenes” (63), se remonta al origen y fin de esas imágenes en su itinerario místico; su experiencia de Cristo no tiene comparación con la mera contemplación de un cuadro: “Es disparate pensar que tiene semejanza lo uno con lo otro [. . .] no más ni menos que la tiene *una persona viva a su retrato*, que por bien que esté sacado [. . .] se ve que es cosa muerta” (232). El “ruido” del lenguaje humano se opone a la quietud, al silencio del “habla” de Dios: “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 y allí lo representa sin imagen ni forma de palabra” (219). Del mismo modo, los libros humanos, incluso los “buenos libros” no tienen comparación con el “libro de Dios”: “Cuando se quitaron muchos libros de romance que no se leyesen, yo sentí mucho, porque algunos me daba recreación leerlos, y yo no podía por dejarlos en latín, me dijo el Señor: ‘No tengas pena, que Yo te daré libro vivo [. . .]’. Su Majestad ha sido el libro verdadero adonde he visto las verdades” (214-15).

V. Las *Confesiones* de San Agustín y el discurso de la salvación

La intertextualidad es casi siempre un problema para el autobiógrafo. Si la autobiografía pretende mantener una relación directa —mínimamente mediatizada— con la realidad, con la experiencia personal ¿cómo mencionar las muchas lecturas—parte esencial de la vida de cualquier escritor—sin sugerir una mediación libresca? Aunque Teresa parece rechazar los libros para dedicarse al Libro vivo, ese rechazo en realidad forma parte de su estrategia de apartarse de la retórica, de las letras. Recordemos cómo la iconografía tradicional representa a Teresa con un libro en las manos; se trata de la “santa lectora”, y sus lecturas, igual que en el caso de cualquier autobiógrafo, le ofrecen precursores, posibles modelos. Entre los muchos libros que llegan providencialmente a las manos de Santa Teresa, ocupa un lugar especial el de las *Confesiones* de

San Agustín. El texto de Agustín llega a ser, dentro de la *Vida* de Teresa, una suerte de figura de ese texto que se pone—providencialmente—en las manos del Santo durante la famosa escena del “Tolle, lege”. Escribe Teresa:

En este tiempo me dieron las *Confesiones* de San Agustín que parece el Señor lo ordenó [. . .] Como comencé a leer las *Confesiones*, parecíame me veía yo allí, comencé a encomendarme mucho a este glorioso Santo. Cuando llegué a su conversión, y vi cómo oyó aquella voz en el huerto, no me parece sino que el Señor me lo dio a mi, según sintió mi corazón (64).

Precursor de la *Vida* en muchos sentidos, las *Confesiones*, como el texto de Teresa, es una especie de mortificación o “repudiación de los signos mundanos” (Gossman 60). “El pecado se ha definido frecuentemente como [. . .] la inversión de la relación natural entre el alma y el cuerpo . . .” (Derrida 1984: 34). En términos del signo, el pecado consistiría en privilegiar el significante sobre su significado, detenerse en uno de los círculos exteriores, asirse a las cosas del mundo de por sí, gozar en la “letra que mata.” De hecho, existe una analogía tradicional en Occidente entre cuerpo/alma por una parte, y significante/significado por otra; “writing, the letter, the sensible inscription has always been considered by Western tradition as the body and matter external to the spirit, to breath, to speech, to the logos” (ibid. 35). Tanto en Agustín como en Teresa, la mortificación corporal, cuyo objetivo es enaltecer el alma, tendrá un proceso análogo en la mortificación del significante, de las cosas y el “lenguaje” del mundo.

La juventud pecaminosa de Agustín se caracteriza por su “doble entrega” a los placeres de significantes; la carne, en la fornicación; la letra, en la retórica: “los vicios gemelos de la lascivia y la elocuencia” (Vance 20):

With puberty and lust, his faculty of speech becomes similarly perverted—from this point forward sexual desire dominates his narrative as an arch metaphor for the abuses of language. Persuasion now becomes the primary goal [. . .] At 16 he begins to frequent brothels. His figurative sin now becomes literal. [. . .] Having chosen the creation over its creator, Augustine is enslaved to signifiers (ibid. 19).

Su camino hacia Dios implicará una doble muerte: muerte a la carne, la continencia; muerte a la letra, su retirada del “mercado de palabras.” “Augustine’s move toward God is opposed to his decreasing eloquence” (ibid. 18): su unión se retratará, igual que en

Teresa, como un remontar al origen y fin de las cosas fragmentadas, a un encuentro inmediato con Dios, previo al lenguaje, al "discurso."

Agustín escribe desde el "otro lado" de la conversión, escribe desde el más allá, desde la muerte a sí mismo que presupone la conversión cristiana. Esta conversión a Dios le da la autoridad de explicar el significado de su vida pecaminosa; ve su vida "como un diseño moral eternamente completo, con todas sus partes existiendo simultáneamente en un espacio sin tiempo" (Spengeman 1).

"Human words, [. . .] occurring serially in time, betray our mortal condition" (ibid. 26). La perfección no tiene lenguaje; la unión en el jardín "significa" la ausencia de representaciones degradadas, es el re-encuentro con la plena Presencia. "The purpose of [Augustine's] inquiry is not to fill up pages with words, for words betray his imperfection. The knowledge which is grace requires no words, it is silence [. . .] Augustine must somehow make his words express silence" (ibid. 30,31). Curiosamente, Agustín pone fin a la parte "narrativa" de su vida poco después de la descripción de su conversión; hay unos once años entre ese momento y el presente de la escritura cuya existencia apenas se reconoce. Es como si la narrativa vital solo existiera en función del pecado, de la transgresión. Es el pecado, la transgresión, lo que abre las distancias del lenguaje: el alma que ha sido divorciada de Dios se puede escribir, se puede representar; al contrario, "an eternal union with God, prized above all things by the theologian, would deprive the man of his life and the artist of his art" (ibid. 26).

San Agustín se dirige a Dios; Dios es su "vuestra merced". Esto le plantea de inmediato un problema lógico: ¿por qué dirigirse a un Dios omnisciente? ¿Cuál es la distancia que el discurso pretende salvar?

Where do I call You to come to, since I am in You? Or where else are You that You can come to me? Where shall I go, beyond the borders of heaven and earth, that God may come to me, since He has said "Heaven and earth do I fill" (Augustine 3-4).

Se trata de una suerte de doble destinatario; en este breve texto, Dios pasa de ser segunda persona a ser tercera persona. A lo largo de las *Confesiones*, Agustín reza, rinde homenaje a su creador, y narra, "enseña" la historia de su salvación. Los dos discursos se confunden de alguna manera, como ha notado un traductor moderno de la obra: "in passages of straight prayer, I have used

Thou, but when he addresses God in narrative or discussion, I have used You. [. . . However,] the borderline between prayer and discussion (or narrative) is not always quite clear" (ibid. xxi). Agustín se dirige a Dios, pero con el deseo de que su texto estimule la conversión de otros lectores, los "tiers exclus"—los maniqueos, por ejemplo—que pudieran leer sus *Confesiones*:

I pitied them because *they* did not know *our* sacraments and *our* healing, but *they* were insanely set against the medicine that would have cured their insanity. I wished that they might be somewhere, close at hand—without my knowing that they were there—and could see my face and hear my words . . . Would that they could have heard me—without my knowing that they heard me, lest they might think it was on their account I was speaking (ibid. 188).

Escribe desde la unión con Dios, desde la felicidad, desde la verdad inequívoca; más que un diálogo con Dios, las *Confesiones* es un texto pedagógico. El "nosotros" es la comunidad redimida, unida con la verdad, el "ellos" es el destinatario real del texto, excluido de ese "nosotros" por el pecado.

VI. Teresa y la salvación del discurso

"Es otro libro nuevo de aquí adelante, digo, otra vida nueva" (182). Así comienza el capítulo 23 de la *Vida* de Teresa, en que abandona la explicación de los cuatro grados de oración, y "torna a tratar del discurso de su vida" (182). Aparentemente, la *Vida* tiene la misma estructura que las *Confesiones* de Agustín; una unión/muerte/conversión ocupa el centro del texto, y marca el paso a una nueva vida. De hecho, esta es la estructura que perciben aquellos lectores que ven el texto de Teresa como una autobiografía didáctica convencional, escrita por una doctora de la iglesia. Sin embargo, Teresa no escribe—no puede escribir—con la autoridad apodíctica de un Agustín: la validez de su "conversión" se ha puesto en tela de juicio. "El deseo de cosas semejantes abre puerta en las mujeres, que son crédulas, para que el demonio las engañe con ilusiones" (de León 1324):

For Christians, the possibility that Satan can get inside your soul and give you thoughts you cannot recognize as Satanic but that you might interpret as coming from God leads to an uncertainty about what is going on inside your soul. You are unable to know what the real root of your desire is, at least without hermeneutic work (Foucault 1983: 244).

El texto de Teresa, a diferencia del de Agustín, no tiene la forma de una oración, dirigida a Dios; es, más bien, un texto *sobre* la oración, dirigido a la “comunidad interpretiva” de Dios, la iglesia. La segunda persona del texto es un “vuestra merced” que va a establecer la identidad de cierta “tercera persona” indeterminada. ¿Es el demonio, o es Dios?; ¿es de “ellos” o de “nosotros”? La *Vida* es un texto de sumisión, un texto que se somete al “trabajo hermenéutico” de sus lectores autoritarios, quienes ejercen el poder de producir la verdad, la interpretación final, definitiva. Para Teresa, escribir es obedecer: su texto es una “relación que mis confesores mandan” (1); intenta “no hacer más de lo que me mandaron” (36); pide disculpas por usar una comparación, “por ser mujer y escribir simplemente lo que me mandan” (75). Declara al final del texto que su “intención y deseo” ha sido “acertar y obedecer” (389).

En Teresa, escribir para obedecer forma parte de todo un programa de ascesis vital. De manera similar, dentro de su texto, Teresa participa en el mismo tipo de ascesis “literaria” que se da en Agustín; la mortificación de la palabra humana. Repudiar el significante sirve para enaltecer el significado, y el significado último, transcendente, es Dios. De nuevo, la trayectoria hacia ese significado, hacia ese centro, consistirá en remontar las corrientes centrífugas, las ondas concéntricas del “discurso” dispersador. Al acercarse al centro, “quéd[a]nse las letras a un cabo” (113). Se “suspende el discurrir del entendimiento” (de León 1321). Se abandona el “ruido”: “llamo ruido andar con el entendimiento buscando palabras [. . .] trastorn[ando] la retórica” (111, 113). “Coge Dios la voluntad, y aún el entendimiento, porque no discurre” (127). Se trata de “proceder sin discurso del entendimiento” (63). Al aproximarse al centro abrasador, “a esta mariposilla importuna de la memoria [. . .] se le queman las alas, ya no puede más bullir” (137). En el contexto de la con-centración mística de Teresa, la noción de “discurso” recobra cierta fuerza peyorativa: “discurrir” se asocia con “bullir”, con “hacer ruido”. Discurrir es “correr acá y acullá” (Corominas); se opone, en cierta medida, a “recoger” en el sistema teresiano.

Curiosamente, el texto de la *Vida* se denomina un discurso: “este discurso de mi vida”. Si el camino de Teresa hacia el centro implica, a un nivel “literal”, borrar el lenguaje, remontar el discurso, “des-discurrir”, a otro nivel—el nivel “vital”—consistirá en des-vivir, en renunciar o “deshacer” la vida. Más que una autobio-

grafía, la concentración mística de Santa Teresa es una autotanografía, la historia de su muerte:

El sujeto de la ascesis sacrifica sus determinaciones individuales como persona civil, como sujeto socializado, como miembro de una familia, de una sociedad, de un ser dotado de nombre propio y de una realidad biográfica e histórica irreductible (Subirats 134).

Tanto la peligrosa ascendencia judía de Teresa como su condición de “ruin mujer” hacen más interesante este sacrificio de la realidad biográfica, familiar. De hecho, el itinerario místico borra las mismas categorías articuladas por la iglesia con el fin de ordenar y controlar—de “sujetar”—sus sujetos. La recuperación de un “yo cristalino”, la unión inmediata, inmediatez con Dios que se propone el misticismo de Teresa parece hacer superflua a la institución mediadora entre el individuo y la divinidad: la iglesia. “Tal empresa tenía que entrar naturalmente en conflicto con la religión objetiva. Dicho conflicto puede reconstituirse en los términos de una colisión de poderes entre la institucionalización y representación discursiva de una autoconciencia independiente racional [por una parte], y la institución del poder y la ley encarnada por la Iglesia y defendida por la Inquisición [por la otra]” (ibid. 136). El gran desprecio que siente Teresa por su mundo contemporáneo y los fenómenos de ese mundo—“lo de acá es asqueroso”—se deja ver claramente en el uso enfático que hace la Santa de los adjetivos deícticos en expresiones negativas: “esta cárcel de esta vida”; “esta farsa de esta vida.” No obstante, la aparente independencia de la experiencia mística teresiana, con respecto a la autoridad mundana, hace sospechosa esa experiencia: “Bajo el signo de la crisis interior, se hace llamar al confesor. Es la necesidad de una sanción terrenal lo que, sin embargo, se traduce bajo semejante demanda espiritual. Para legitimarla, la Santa postula la palabra institucional del jesuita confesor como la misma palabra de Dios” (ibid. 140): “tomo a mis confesores en lugar de Dios” (Teresa 341). En su camino hacia el centro, Teresa da con la iglesia.

El discurso del débil delata. Delata el destierro del centro, destierro del silencio cómodo o del estruendo pedagógico del poder. El significante degradado indica ya no tanto su referente, como la distancia, la ausencia, de ese referente. La vida es un obstáculo a la Vida. Y la *Vida* es el resultado de una “colisión”, una posible transgresión por parte de Teresa. De nuevo, la perfección, lo bueno, no

tiene discurso: “en vida está claro que no se ha de decir de lo bueno” (71). El discurso, el lenguaje, la representación indica una marginalidad, una marginalidad transgresiva. “[Marginals] have left behind them only fleeting traces and these only when misfortune plagued them [. . .] At most their writing turns up at the bottom of an interrogation report in the form of an “X” or a mala-droit signature” (Baczko 27,30). La imagen sugiere un vínculo concreto entre la transgresión y la representación; estos “caracteres” sólo aparecen como resultado de una colisión, dan con la ley: la X o la firma viola/representa una violación de la página blanca del orden. Los confesores de Teresa no escribieron autobiografías.

VII. Teresa y la paciencia de Job

“De los contrarios que no fazen defuera aprendemos lo que sentimos en las guerras de dentro en el nuestro corazón. [. . .] Quando el enemigo non puede empesçer a la çibdad con los artefijos defuera, busca para la destroyr catando sus maneras con los que dentro en ella están.” Las palabras son de *Las flores de los “Morales de Job”*, una antología y traducción de los *Moralia* de San Gregorio, compuesta por Pero López de Ayala (7)—otra víctima notable de la incomprensión. En su *Vida*, Teresa confiesa haber leído los *Moralia*: “Ahora me espanto y tengo por gran merced del Señor la paciencia que Su Majestad me dio [. . .] Mucho me aprovechó para tenerla, haber leído la historia de Job en los *Morales* de San Gregorio, que parece previno el Señor con esto” (29). Otro libro providencial, otra “figura” de la que Teresa, en alguna manera, se apropia; su *Vida* se puede leer como una re-escritura de la historia de Job.

El libro bíblico se abre con un diálogo entre Dios y el demonio: los dos se representan como personajes competitivos que entran en una especie de apuesta o de rivalidad por el alma de Job. Esta situación perfectamente binaria de un Dios y un demonio que negocian y compiten por un alma cabe muy bien en el mundo de Teresa, en que el demonio se puede disfrazar de ángel, en que la presencia interior—la “quinta columna” del yo/fortaleza—puede ser amigo o traidor. Es este carácter binario, ambiguo de la experiencia—y la necesidad de decidir, de resolver el dilema—lo que le obliga a Teresa a someterse al análisis. Dios o demonio; santa o

alumbrada; amigo o enemigo en la ciudad de Dios; el texto de Teresa se solicita como evidencia o prueba en un juicio a través del cual se pronunciará la verdad, el veredicto.

“Es Job el antecedente de la Confesión. [. . .] Es Job quien habla en primera persona. [. . .] Lo que quería [. . .] era que Dios se ocupara de él. [. . .] No pedía dejar de sufrir, sino salir de la pesadilla, saber la razón de su sufrimiento” (Zambrano 11, 17-18). Salir de la pesadilla, reconocer la diferencia entre sueño y vida, entre mentira y verdad, muerte y Vida. Job quería saber, en otras palabras, el significado de sus tormentos. Durante el sueño, la mentira se acepta como verdad, no se tiene conciencia de la realidad; de la misma manera, durante la vida, por no poder salir de ella, no se tiene conciencia de la Vida; puede que la mentira, la ilusión, se acepte como realidad. Se trata de una versión de uno de los grandes problemas epistemológicos de Occidente:

¿qué aseguraba en la filosofía occidental que las cosas a conocer y el propio conocimiento estaban en relación de continuidad? ¿Qué era lo que aseguraba al conocimiento el poder de conocer bien las cosas del mundo y de no ser indefinidamente error, ilusión, arbitrariedad? ¿Quién sino Dios garantizaba esto en la filosofía occidental? Ciertamente, desde Descartes, para no ir más allá, y aún en Kant, Dios es ese principio que asegura la existencia de una armonía entre el conocimiento y las cosas a conocer. Para demostrar que el conocimiento era un conocimiento fundado verdaderamente en las cosas del mundo, Descartes se vio obligado a afirmar la existencia de Dios (Foucault 1984: 24).

La distancia entre Teresa y Descartes no es tan grande como pudiera parecer a primera vista; de hecho, se ha relacionado el famoso *Discours* de Descartes con “las obras de iniciación espiritual” (Subirats 162), como las de Teresa. El problema epistemológico de un Descartes se parece en gran medida al dilema “vital” de Teresa: “La experiencia intelectual de la verdad y de la luz puede ser también una ficción obrada por el demonio . . . Ya no se puede apelar a una instancia superior como criterio de verdad . . .” (ibid. 118). La “instancia superior” en el caso de Santa Teresa la encarna el poder institucional de la iglesia. Sin embargo, Teresa, con gran astucia, escribe un texto que se postula no tanto como una evidencia a ser juzgada, sino más bien como un juicio entero, un “juicio de Dios”; su *Vida* contiene la acusación, la evidencia, la defensa y el veredicto. Aunque ella no tiene el poder de pronunciar

el veredicto último, su texto intenta reflejar, representar a escala reducida, el tipo de lectura que desea; la lectura que confirme la fuente divina de su experiencia mística.

Sueño o vida, vida o Vida, el demonio o Dios; Teresa representa, dentro de su texto, la lucha entre estos adversarios, y la victoria de las fuerzas positivas. Describe su paso de un estado a otro; estrategia que sirve para subrayar su conciencia de las *diferencias* que sólo su lector puede establecer definitivamente. Salir del error, de la vida pecaminosa, es un gran despertar: “un fraile de Santo Domingo [. . .] me despertó de este sueño” (146). Teresa pasa, a través de la muerte, desde la vida hasta la Vida; ha estado allá y acá, reconoce las diferencias, describe por oposición: “no es como acá que está toda la vida llena de engaños y dobleces. Cuando pensáis tenéis una voluntad ganada, según lo que os muestra, venís a entender que todo es mentira” (163). Ha experimentado encuentros con Dios y con el demonio; los sabe diferenciar: “Cuando es demonio, no sólo no deja buenos efectos, mas déjalos malos. Esto me ha acaecido no más de dos o tres veces, y he sido luego avisada del Señor cómo era demonio” (203).

“He sido luego avisada del Señor”; la frase forma parte de una de las tácticas más frecuentes y sagaces de Teresa. El lector del libro de Job sabe muy bien desde el principio cuál es la razón por la que sufre Job; el lector ha visto el arreglo entre Dios y el demonio. Job no tiene posibilidad de comunicarse con Dios, de saber la razón; se trata, en efecto, de que acepte el sufrimiento sin saber su porqué. En Teresa, al contrario, la Santa se representa gozando de una frecuente comunicación con Dios. Dios la ayuda a expresarse a sus confesores/lectores varias veces; la Santa vuelve de sus trances con frases divinas, misteriosos talismanes, verdaderas “flores de Coleridge”: “como si [. . .] atravesara el paraíso en un sueño y le dieran una flor como prueba de que había estado allí, y [. . . si] al despertar, encontrara esa flor en su mano . . .” (Borges, 18).

Ahora vengamos a lo interior de lo que el alma aquí siente. Dígalo quien lo sabe, que no se puede entender. [. . .] Estaba yo pensando cuando quise escribir esto—acabando de comulgar y de estar en esta misma oración que escribo—qué hacía el alma en aquel tiempo. Díjome el Señor estas palabras: *Deshácese toda, hija, para ponerse más en Mí; ya no es ella la que vive, sino Yo. Como no puede comprender lo que entiende, es no entender entendiendo.* [. . .] Yo no acabo de entender esto (137).

Teresa, a diferencia de Job, no sufre de la incomunicación de Dios; sufre de otra cosa: de la “contradicción de buenos.” Dios no solo la ayuda a redactar su *Vida*, a refutar esa contradicción, sino que también le da consejos de cómo aguantar la contradicción: “¿De qué temes? ¿No sabes que soy todo poderoso? Yo cumpliré lo que te he prometido . . .” (212). Cuando sus confesores le mandan “dar higas” a sus visiones, Teresa se ve muy afligida:

Dábame este dar higas grandísima pena cuando veía esta visión del Señor [. . .] Acordábaseme de las injurias que le habían hecho los judíos y suplicábale me perdonase; pues yo lo hacía por obedecer al que tenía en su lugar y que no me culpase, pues eran los ministros que Él tenía puestos en su Iglesia. Decíame que no se me diese nada que bien hacía en obedecer mas que Él haría que se entendiese la verdad (242).

Dios le aconseja una y otra vez que ejerza la paciencia con respecto a los que la contradicen: “No estés fatigada, no hayas miedo” (257); “Díjome el Señor que no me fatigase, que presto se acabaría aquella pena” (293); “Díjome que no me fatigase” (373). Teresa construye su defensa de la bondad de su experiencia mística a base de estos contactos con Dios; según esta defensa, el “espacio” de su discurso autobiográfico no consiste en una distancia entre Teresa y Dios, sino en una distancia entre Teresa y sus contradictores:

Estando una vez muy fatigada de esto, me dijo el Señor que qué temía, que en esto no podía sino haber dos cosas: o que murmurasen de mí o alabarle a Él. Dando a entender que los que lo creerán lo alabarán, y los que no, era condenarme sin culpa, y que entrambas cosas era ganancia para mí, que no me fatigase (268).

La Santa ha podido desplazar—casi imperceptiblemente—el punto de contienda; ha cambiado los dos elementos—“no podía sino haber dos cosas”—del dilema. Para el lector que ha seguido sus pasos, ya no se trata de decidir entre Dios o el demonio, entre una Teresa culpable o una inocente; ese debate se ha resuelto dentro del texto. Se trata, más bien, de hacer de Teresa o una visionaria reconocida, sancionada, una santa; o una inocente perseguida, una mártir. En una de las frases más atrevidas del texto, Teresa establece cierto paralelismo entre sus lectores eclesiásticos incrédulos—los letrados—y el demonio: “Fáltame todo, Señor mío; mas si Vos no me desamparáis, no os faltaré yo a Vos. Levántense contra mi todos los letrados, persíganme todas las cosas

criadas, atorméntenme los demonios . . .” (208). Teresa resuelve su conflicto interior entre Dios y el demonio y proyecta un conflicto parecido sobre la situación comunicativa de su texto: buenos lectores vs. malos lectores. “De los contrarios que nos fazen defuera aprendemos lo que sentimos en las guerras de dentro en el nuestro coraçón” (López 7); Teresa establece una serie de dilemas análogos—concéntricos—para después resolverlos: Dios o el demonio en el círculo de la oración; la Vida conventual o la muerte mundana en el círculo de la biografía; finalmente, los que la creen o los que no la creen, representados dentro de su texto, en su “círculo hermenéutico.” El dilema último, el status del texto mismo, no se resuelve, no se puede resolver dentro del texto. Lo que sí ha podido hacer Teresa es establecer un patrón: la lectura que desea está inscrita en el texto.

VIII. El último paso: la entrada al canon

A veces el discurso autobiográfico incurre en la paradoja del epitafio: se levantan grandes monumentos para decir “pulvis sum”. La paradoja asume otra forma en el caso de Teresa. Hacia el final de la *Vida*, cuenta la Santa una anécdota de una amiga que cae en el pecado:

Estando un día en oración, vi un demonio cabe mí que hizo unos papeles que tenía en la mano pedazos con mucho enojo. A mí me dio gran consuelo que me pareció se había hecho lo que pedía y así fue, que después lo supe que había hecho una confesión con gran contricción, y tornose tan de veras a Dios, que espero en Su Majestad ha de ir siempre muy adelante (365).

Se asocia la destrucción de papeles con el sacramento de la confesión; en la confesión se anula el pacto, se rompe el contrato con el demonio. El discurso confesional, que presupone la culpabilidad del sujeto, se enuncia para borrar, para destruir “el texto” del pecado. La *Vida* de Teresa participa en una constante y delicada dialéctica entre el discurso confesional y el discurso pedagógico, monumental; entre borrarse y afirmarse, entre deshacer y fundar. Curiosamente, la otra figura que destruye papeles en la *Vida* es el destinatario del texto, su “vuestra merced”: “No sé si digo desatinos. Si los son, vuestra merced los rompa” (52); “Y si no fuera bien, romperalo a quien lo envió” (70); “Rompa vuestra merced esto que he dicho [. . .] que he estado muy atrevida” (123). ¿En qué

consiste este atrevimiento? Consiste en asumir la "otra voz", la voz pedagógica, la de la autoridad. Consiste en salirse del discurso que se le ha concedido, el discurso de la mujer, el discurso confesional: "Y así lo que fuere más de decir simplemente el discurso de mi vida, tome vuestra merced para sí, pues tanto me ha importunado escriba alguna declaración de las mercedes que me hace Dios si fuere conforme a las verdades de nuestra santa fé católica. Y si no, vuestra merced lo quemé luego, que yo a esto me sujeto" (71). Escribir y borrar, afirmar y desdejar; estas son las "tretas del débil" (Ludmer 47) que Teresa maneja. La afirmación se califica como osadía, o entra como contrabando, envuelta en el modo subjuntivo: "Si yo hubiera de decir . . ." (50); "Si yo hubiera de aconsejar . . ." (7). Teresa escribe sin escribir: "Si fuera persona que tuviera autoridad de escribir, de buena gana me alargara en decir . . ." (36).

Las tretas tuvieron éxito; no se quemó el cuerpo de Teresa, no se quemó su texto. Al contrario, los dos llegaron a canonizarse, a inscribirse en el Libro. "Teresa detiene el desarrollo espontáneo de su reflexión y de sus visiones precisamente hasta aquel instante en que su confesor y, con él, los poderes institucionales que representa (la Compañía de Jesús) sanciona la validez espiritual objetiva de su itinerario místico" (Subirats 137). Su itinerario y su *Vida* se sancionan. "Las moradas interiores son instauradas en el interior del edificio de la Iglesia: el 'castillo interior' es postulado como una unidad congruente con la 'fortaleza grande' de la institución social" (ibid. 138). Unidad congruente y simétrica: las dos construcciones comparten un centro. Se abren de par en par las puertas; se alinean primera, segunda y tercera persona; Teresa se deja incluir en el "nosotros" de la Iglesia con Dios.

Yale University

OBRAS CITADAS

- Augustine of Hippo, Saint. *The Confessions of St. Augustine*. New York: Sheed and Ward, 1943.
- Borges, Jorge Luis. "La flor de Coleridge." *Otras inquisiciones*. Madrid: Alianza 1979. 17-20.
- Baczko, Bronislaw. "Rousseau and Social Marginality." *Daedalus Summer* (1978): 27-40.
- Cervantes, Miguel de. *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. Madrid: Aguilar, 1979.

- Corominas, J. *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. 4 tomos. Berne, 1954.
- Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins, 1984.
- . *Positions*. Chicago: University of Chicago, 1981.
- Foucault, Michel. Afterword. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. By P. Rabinow and H. C. Dreyfus. Chicago: University of Chicago, 1983. 208-264.
- . *La verdad y las formas jurídicas*. México: Gedisa, 1984.
- García de la Concha, Víctor. *El arte literario de Santa Teresa*. Barcelona: Ariel, 1978.
- Gómez Moriana, Antonio. "Autobiografía y discurso ritual." *L'autobiographie en Espagne: Actes du IIe colloque international de la Baume les Aix, Université de Provence*, 1982. 70-96.
- González Echevarría, Roberto. "The Life and Adventures of Cipión: Cervantes and the Picaresque." *Diacritics*, 10 (1980): 15-26.
- . "The Law of the Letter: Garcilaso's *Commentaries* and the Origins of the Latin American Narrative." *Yale Journal of Criticism* 1 (1987): 107-131.
- Gossman, Lionel. "The Innocent Art of Confession and Reverie." *Daedalus* Summer (1978): 59-77.
- Greenblatt, Stephen. "Improvisation and Power." *Literature and Society*. Ed., Edward Said. Baltimore: Johns Hopkins, 1980.
- Gallagher, C. y Laqueur, T. "Introduction." *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the Nineteenth Century*. Berkeley: University of California, 1987.
- de León, Luis. *Obras completas*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1959.
- Levisi, Margarita. *Autobiografías del siglo de oro*. Madrid: SGEL, 1984.
- López de Ayala, Pero. *Las flores de los "Morales de Job"*. Ed. Francesco Branciforti. Firenze: Felice Le Monnier, 1963.
- Ludmer, Josefina. "Las tretas del débil." *La sartén por el mango: encuentro de escritoras latinoamericanas*. Eds. P. E. González y E. Ortega. Río Piedras: Ediciones Huracán, 1984. 47-54.
- Lyotard, J. F. *Driftworks*. New York: Semiotext(e), 1984.
- Meyer, John. "Myths of Socialization and of Personality." *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*. Eds.: T. Heller, M. Sosna, D. Wellberry. Stanford: Stanford University Press, 1986. 208-221.
- Olney, John. *Metaphors of Self: The Meaning of Autobiography*. Princeton: Princeton University Press, 1972.
- Pope, Randolph. *La autobiografía española hasta Torres Villarroel*. Frankfurt: Peter Lang, 1974.
- Schizzano Mandel, A. "Le proces inquisitorial comme acte autobiographique: Le cas de Sor María de Jerónimo." *L'autobiographie dans le monde hispanique. Actes du Colloque International de la Baume les Aix*. Provence: Université de Provence, 1980.
- Spengeman, William. *The Forms of Autobiography*. New Haven: Yale University Press, 1980.
- Subirats, Eduardo. *El alma y la muerte*. Barcelona: Anthropos, 1983.
- Teresa de Avila. *Obras completas*. Madrid: Editorial de espiritualidad, 1963.
- Vance, Eugene. "Augustine's *Confessions* and the Grammar of Selfhood." *Genre* 6.1 (1973): 1-28.
- Zambrano, María. *La confesión: género literario y método*. México: Luminar, 1943.