



Teresa de Jesús y el *Libro de la Vida*: Más allá de la retórica confesional

Roger Celis

Bunker Hill College
Boston, Massachusetts, USA
rcelis@bhcc.mass.edu

[Localice en este documento](#)

Resumen: Este ensayo se dirige al *Libro de la vida*, de Santa Teresa de Ávila en tanto que confesión textual y en su relación con *Las confesiones* de San Agustín, teniendo también en cuenta las complejas mediaciones políticas, sociales y literarias que van de un texto y de un autor a otro, tanto en lo que concierne a las similitudes como a las diferencias.

Hay, a lo largo de *El libro de la Vida*, una constante voluntad de la parte de Teresa de Jesús por modelar el relato de su vida de acuerdo a *Las Confesiones*. El *Libro de la Vida* va a integrar, en su estructura y lenguaje, ciertos aspectos de *Las confesiones* que nos revelan la fuerza y la complejidad del impacto, tanto textual como espiritual, que la lectura de San Agustín va a tener en la religiosa carmelita.

El presente ensayo es, en este sentido, un trabajo comparativo y una lectura de dos textos importantes en el campo de la literatura, de la autobiografía, del misticismo y de la espiritualidad cristiana.

Palabras clave: Santa Teresa, San Agustín, autobiografía, Libro de la vida, literaura confesional

Desde su primera versión, el texto que ahora conocemos como *Libro de la vida* (citado en adelante como *Vida*) fue concebido por Teresa de Jesús como una relación de pecados, es decir como una confesión escrita, siguiendo el modelo y las necesidades del rito religioso de la confesión oral. Todo proyecto confesional y autobiográfico, especialmente dentro de un contexto religioso y místico, no puede sustraerse a la presencia de *Las confesiones*, texto fundador a este respecto. En el caso de Teresa de Jesús, la influencia es aún más obvia si tenemos en cuenta que no sólo estuvo internada en un convento agustiniano sino que lee a San Agustín en un momento de crisis, como ella misma lo afirma (9.8, 65).

Hay, a lo largo de la *Vida*, una constante voluntad de la parte de Teresa de Jesús por modelar el relato de su vida de acuerdo a *Las confesiones* y que va más allá de una estrategia retórica con la intención de circunvenir la severa vigilancia de sus potenciales críticos, de defender su “manera de oración” y de convencerlos de su lugar dentro de la jerarquía religiosa y la doctrina católica. La *Vida* va a integrar, en su estructura y lenguaje, ciertos aspectos de *Las confesiones* que nos revelan la fuerza y la complejidad del impacto, tanto textual como espiritual, que la lectura de San Agustín va a tener en la religiosa carmelita.

La propuesta de este ensayo es, por consiguiente, una aproximación a la *Vida* en tanto que texto confesional cuyo referente directo sería *Las confesiones* de San Agustín; sin olvidar las complejas mediaciones políticas, sociales y literarias que van de un texto y de un autor a otro, tanto en lo que concierne a las similitudes como a las diferencias.

Teresa de Jesús, una ávida lectora [1], va a desarrollar en la *Vida* una lectura de *Las confesiones*, que si bien le permite estructurar su historia en relación al texto de San Agustín, su propia escritura y las condiciones de su vida la distancian de la mera

imitación. Leer por consiguiente la *Vida*, en tanto que retórica confesional, es también leer la historia de sus diferencias y contradicciones, puesto que la intención de seguir de cerca el modelo confesional, de imitarlo, trae consigo la necesidad y la inevitabilidad de trascender y transgredir su propio programa, es decir de distanciarse al mismo tiempo de la retórica confesional.

Una de las ventajas de aproximarnos a la *Vida* desde el punto de vista de una confesión y de *Las confesiones*, es la posibilidad de otorgarle a la relación de Teresa con Dios, es decir a su espiritualidad y a la descripción de sus experiencias de éxtasis o “arrobamientos”, el lugar que les corresponde en el texto. Los estudios hechos sobre la *Vida* tienden generalmente a darle prioridad a la parte narrativa, al *bios*, mientras que el aspecto estático y místico, y la relación que Teresa establece con Dios, pasan desapercibidos o a un segundo plano. Es, curiosamente, a través de esta reticencia de la crítica literaria que la *Vida* se acerca también a *Las confesiones*, como veremos más adelante.

La primera versión de la *Vida*, escrita en 1560 y de la cual no nos queda ninguna traza, tiene como confesor al sacerdote jesuita Diego de Cetina. Esta versión corresponde también a un pedido de otro confesor, a quien, como Teresa no sabía explicar “las mercedes” que Dios le otorgaba, le entrega una copia con anotaciones de *Subida del Monte Sión* (23.12, 129). El comentario de éste confesor va a sembrar la duda y el temor en Teresa de Jesús: “...vino a mí y díjome que a todo su parecer de entrambos era demonio; [...]” (24.15, 130). A partir de este momento, y a través del juicio del otro, de la autoridad espiritual, Teresa debe pensar ahora en la posibilidad de haber caído en el pecado y de haber sido engañada por el multifacético demonio. Como consecuencia, debe confesarse; es decir debe dar cuenta de su vida y sus pecados: “Comencé a tratar de mi confesión general y poner por escrito todos los males y bienes, un discurso de mi vida lo más claramente que yo entendí y supe, sin dejar nada por decir (24.15, 138)”.

Si bien la *Vida* se ciñe a la estructura y a la retórica de una confesión textual, no debemos olvidar el carácter altamente legalista y burocrático de la España del siglo XVI, tanto como las circunstancias de la vida y la práctica religiosa de Teresa de Jesús [2]. En este sentido, la *Vida* puede leerse también como un documento legal que visa, más allá de sus confesores, al tribunal de la Santa Inquisición, ante el cual debe aclarar y defender sus actividades y su “manera de oración”, al mismo tiempo que establece su ortodoxia y se diferencia del movimiento de los alumbrados. La *Vida* nos recuerda constantemente este aspecto legal y burocrático, parte integral e inseparable de su engranaje textual y al cual también haremos referencia en este ensayo.

Junto a estas consideraciones, debemos también tener en cuenta que la *Vida* es un escrito místico, es decir es una puesta en práctica de la teología negativa y como tal se inscribe dentro de una tradición textual que, a partir del Pseudo Aeropagita, incluyendo a San Agustín, forma parte, aunque a veces de manera conflictiva, de la tradición teológica cristiana. Consideración importante si tenemos en cuenta que una gran parte de la *Vida* está dedicada a la descripción y explicación de sus experiencias de unión con Dios y de su oración. Es últimamente Dios, “Su Majestad”, quien aparecerá como la brújula, origen y destinatario de la *Vida*. En este sentido, y a través de todo el texto, Teresa de Jesús expresa una necesidad de trascendencia a la cual, necesariamente, debemos también dirigirnos a través de sus diferentes manifestaciones.

El hecho de que la *Vida* adopta la forma de una confesión textual e intenta modelarse de acuerdo a *Las confesiones*, trae consigo varias implicaciones.

Primero, confesarse es, antes que nada, definirse exclusivamente como pecador; es admitir haberse alejado de Dios ante cuya misericordia nos sometemos. En segundo lugar, una confesión establece una relación exclusiva de tú a tú con Dios, puesto que está dirigida principalmente a Él como entidad misericordiosa y bondadosa. Tercero, la *Vida*, en tanto que texto confesional, implica una visión retrospectiva y teleológica de las experiencias de la narradora; las cuales son vistas a partir de un momento privilegiado, el presente de la salvación, a partir de un sujeto radicalmente diferente de aquel pecador del comienzo de la relación confesional. Cuarto, una confesión textual implica, supuestamente, un momento crítico y un cambio radical, es decir una conversión como momento de transición a un estado de gracia que corresponde al presente del narrador. Quinto, tanto *Las confesiones* como la *Vida* se sitúan dentro de un principio imitativo y nos refieren a otros textos y modelos cuya última referencia es el mismo Cristo, o mejor dicho el *imitatio Christi*. Finalmente, la *Vida*, como *Las confesiones*, trae consigo un movimiento de ascesis, de purificación de los placeres y de la sensualidad. El itinerario del sujeto de un texto confesional, dentro de un contexto religioso, es el de un progresivo abandono del mundo de los sentidos y de las apariencias.

El gran destinatario de la *Vida*, en tanto que confesión textual, es Dios; a pesar de que Teresa de Jesús se refiere alternativamente a Él en la tercera persona, y de que a lo largo del texto aparecerán otros destinatarios; principalmente sus confesores, pero también otros críticos y la comunidad de religiosas carmelitas. La *Vida* anticipa también estas lecturas creando diferentes niveles y voces; sin embargo, por encima de esta multitud podemos vislumbrar al divino recipiente de la confesión. No se trata en realidad de un interlocutor, puesto que Dios no responde directamente. Solamente sabemos de Él a través de los signos que deja o envía, es decir a través de un ejercicio de interpretación.

Una confesión establece, por consiguiente, una relación íntima entre un tú y un yo. La *Vida*, como *Las confesiones*, es, sobre todo, un asunto entre Su Majestad y Teresa de Jesús, entre la Suprema Bondad y el abyecto pecador: “Bendito seáis por siempre, que aunque os dejara yo a Vos, no me dejastes Vos a mí tan del todo que no me tornase a levantar, con darme Vos siempre la mano, [...] (6.9, 52).

El hecho de ser Dios el principal destinatario de La *Vida* trae consigo importantes consideraciones. Un texto confesional no sólo se dirige a Dios bajo la forma de una súplica, sino que al nombrarlo o dirigirse a Él el texto cumple una función performativa; nada menos que la de llamarlo y convertirlo en testigo y recipiente del discurso confesional. La *Vida*, sin embargo, no es exclusivamente un acto de humildad y debe ser acompañado de constantes alabanzas y muestras de bajeza y modestia. La *Vida* puede y debe leerse también como un canto a “Su Majestad” y a la creación, ante cuya presencia y favores debemos constantemente sentirnos y mostrarnos indignos:

¡Oh criador mío, quién tuviera alguna cosa que contar entre tantos males, que fuera de tomo, pues cuento las grandes mercedes que he recibido de Vos! Es ansí, Señor mío, que no sé cómo puede sufrirlo mi corazón, ni como podrá quien ésto leyere dejarme de aborrecer, viendo tan mal servidas tan grandísimas mercedes, y que no he vergüenza de contar estos servicios (31.25, 172).

El texto confesional navega constantemente entre estos dos polos y Dios es también testigo de la humildad del confeso, puesto que su presencia, la presencia del que lo sabe y puede todo, evita caer en la vanidad, el orgullo o la mentira. Dios es lo que le da sentido a mi vida, la hace existir a su vez, es decir no soy yo sin ti; por esta razón, debo servirlo y dedicarle mi vida. La simplicidad de este razonamiento, que es

también la fuerza de la fe, es lo que sostiene a Teresa de Jesús a través de su sufrimiento, dudas y de la escritura de la *Vida*:

¡Oh Señor mío, cómo se os parece que sois poderoso! No es menester buscar razones para lo que Vos queréis, porque sobre toda razón natural hacéis las cosas tan posibles que dais a entender bien que no es menester más de amaros de veras y dejarlo de veras todo por Vos, para que Vos, Señor mío, lo hagáis todo fácil. (35.13)

En este sentido, la confesión es redundante puesto que Dios, quien es origen y productor, finalidad y destinatario, lo sabe todo y nos conoce en lo más profundo de nosotros mismos. Esta potencial contradicción no pasa desapercibida para Agustín o Teresa. El obispo de Hippo nos dice al respecto: “[...], Seigneur, Je me confesse à Vous pour que les autres hommes m’entendent” (10. III, 203). (Señor, yo me confieso a Vos para que los otros me oigan”). La religiosa carmelita parece a su vez completar este pensamiento:

Que es verdad, cierto, que muchas veces me tiempla el sentimiento de mis grandes culpas el contento que me da que se entienda la muchedumbre de vuestras misericordias.

4. ¿En quién Señor, pueden así resplandecer como en mí, que tanto he escurecido con mis malas obras las grandes mercedes que me comenzastes a hacer (4.3-4, 42).

En ambos casos, confesarse a Dios es confesarse también a otros; no solamente a los confesores, dicho sea de paso. El propósito es alabar al Señor y cantar su bondad a través de la milagrosa transformación del pecador. Tanto Teresa como Agustín ofrecen el espectáculo de su “bajeza” como prueba y ejemplo de la grandeza de Dios. Es necesario no dejar ningún pecado de lado. El penitente debe contar todo, envilecerse con detalles y humillarse ante los otros y ante Dios.

“Su Majestad” se hace presente en el texto a través de ciertos atributos, principalmente la misericordia [3]. Dios es aquel que va a perdonar de antemano al pecador; bajo ciertas condiciones, claro está. Esta bondad divina cumple otra función estratégica dentro de la *Vida*; la de enfatizar, por contraste, la falta de caridad, la maledicencia, la desconfianza y la duda de sus críticos. En comparación al que todo lo acepta y perdona, aquellos que dudan y la atacan son indignos de la gracia y de las mercedes del Señor y no están a la altura de ésta. No debe extrañarnos que la loanza de la generosidad divina sea seguida, a veces, por una crítica de sus acusadores, quienes, como es de suponer, salen malparados de esta comparación desigual:

Dios mío, quién tuviere entendimiento y letras y nuevas palabras para encarecer vuestras obras como lo entiende mi alma....Levántense contra mí todos los letrados, persíganme todas las cosas criadas, atorméntenme los demonios; no me faltéis Vos, Señor que ya tengo espirencia de la ganancia que sacáis a quien sólo en Vos confía (25.17, 139)

En el caso de Teresa de Jesús cabría preguntarse: ¿Y de qué se acusa ella?, ¿Cuáles fueron esos terribles pecados de los que constantemente se lamenta y que tanto insiste en hacerlos públicos?: “[...] por amor del Señor, lo que he dicho hasta aquí de mi ruín vida y pecados lo publiquen [...]” (10.7, 68)

Una confesión textual es un relato teleológico, es decir que es el presente del narrador lo que va a orientar y dar sentido a la recolección y a la memoria. Se recuerda y trae al presente aquello que va a afirmar y confirmar lo que ahora somos y

lo que va a enfatizar el pasaje de pecador al estado de gracia en el cual se sitúa el narrador. Los “pecados” de Teresa pueden tranquilamente ser justificados o razonados dentro del contexto de su vida, en el momento en que éstos ocurren. Así, los intereses y juegos, propios de la niña y de la adolescente, tales como leer libros de caballería o interesarse en un joven de su edad, van a pasar a convertirse en imperdonables pecados a medida que Teresa de Jesús, guiada por el impulso confesional, escribe la *Vida*: “No tenía mala intención, porque no quisiera yo que nadie ofendiera a Dios por mí. Duróme mucha curiosidad de limpieza demasiada, y cosas que me parecía a mí no eran ningún pecado, muchos años. *Ahora* veo cuán malo devía ser.” (36.2, 36)

Esta dialéctica entre el pasado/pecado, y el presente/salvación, es característico de *Vida* y de un texto confesional. Una confesión, a través de la experiencia de la conversión, insistimos, crea una profunda división, un antes y un después en la historia del penitente.

Si Agustín de Hippo debe con su conversión borrar el estigma de una formación pagana, es decir de haber nacido pecador, Teresa va también a tratar de ajustarse a una narrativa de pérdida de la inocencia y de la gracia de Dios. Tarea difícil considerando que nació y creció en un hogar muy respetuoso y observador de los valores cristianos. Sin embargo, en relación a Agustín, quien es sobrio a este respecto, la religiosa carmelita va a multiplicar la enumeración de sus faltas y las auto-acusaciones de ruin y pecadora. Teresa de Jesús va a enfatizar sus pecados y su “vileza” más allá aún de la expectativa de sus confesores. Para entender esta diferencia importante debemos acercarnos más al contexto social y político de la época y de un catolicismo inseguro, que buscaba afirmarse ante el avance del Protestantismo.

Vida será también un texto marcado por el hecho de ser una religiosa, una mujer, quien lo escribe, durante la Contrarreforma, dentro de un contexto patriarcal y jerárquico. Allyson Weber lo ha examinado desde el punto de vista de una “retórica de la feminidad”; la única posible en una situación de *double-bind*, en la cual el “envilecimiento” a través de la insistencia en sus pecados y en su ruindad le sirve a la religiosa para negociar una posición a partir de la cual podrá tener voz como pedagoga, mística y mujer. Esta insistencia le permite a Teresa de Jesús, al conformarse a ciertas normas de discurso y comportamiento esperado de una religiosa, escribir otro texto, con otra voz. La *Vida* requeriría así de una doble lectura, o una lectura radicalmente diferente de la hecha por sus confesores y la Inquisición.

La estrategia de Teresa, si bien obedece a las condiciones de su vida, no se limita a ella. Dentro del contexto de los cambios del cristianismo y del papel que las mujeres van a tener en el renacimiento, las muestras de bajeza, humildad y sufrimiento son también prueba de su superioridad espiritual, puesto que las acerca al sufrimiento y la humildad de Jesucristo. Este cambio corresponde también a la humanización de Dios, en el renacimiento, a través de su hijo y su sufrimiento (Walker Bynum 79-84). Muchos hombres adoptarán incluso una voz femenina para expresar humildad.

Si la hermana Teresa de Jesús nunca se nos aparece, a nosotros, lectores contemporáneos, ni convencida ni convincente de su ruindad es porque la escritora avanza a base de contradicciones hacia una verdad más comprensiva y trascendente. Cada confesión y recuento de culpabilidad es atenuado o contrarrestado por una velada justificación o expiación de culpa. Así, si en un momento exculpa a sus padres de toda responsabilidad en su “perdición”, más adelante los acusa sutilmente de no haber sido demasiado vigilantes con ella, con sus lecturas o con las amistades que frecuentaban la casa familiar. El mismo movimiento puede verse en relación a sus confesores a través de la dicotomía letrados/medio letrados o no letrados

Pero Teresa de Jesús, no sólo se exculpa de toda responsabilidad después de haber confesado sus “pecados”, sino que hay en *Vida* una experiencia de inocencia que precede al movimiento de confesión (he pecado) y su negación (pero, en realidad, ni es mi culpa ni he pecado): “Y pues nunca era inclinada a mucho mal -porque cosas deshonestas *naturalmente* las aborrecía-...” (2.6). Es la misma naturaleza de la falta y el pecado lo que está en cuestión aquí. Toda esta problemática va a manifestarse en lo que, en una confesión textual, como en el caso de Agustín, pretende ser el momento más dramático y único, es decir la conversión; la transición de la condición de una vida de pecado a una existencia bajo la gracia de Dios. Este momento va a cuestionar, por el mismo hecho de postular un cambio radical, la naturaleza de este cambio y el corte que pretende instituir en la vida del sujeto-narrador.

En el caso de Agustín, la parte narrativa de *Las confesiones*, aquella que cuenta su vida y pecados, conduce inexorablemente al lector a uno de los pasajes más conocidos y bellos de la literatura occidental, el momento de su conversión en el libro 8; evento que Teresa de Jesús menciona también en el capítulo 9 de la *Vida* y que le sirve para enfatizar su propia y subsecuente transformación. Para entender las implicaciones que la conversión de Agustín va a tener en las confesiones de Teresa, recordemos los eventos que la preceden y que van a culminar en su completa aceptación del cristianismo y el rechazo final de su identidad pagana.

El Libro 8 de *Las confesiones* comienza con la visita de Agustín a Simplicianus, quien le cuenta la conversión del pagano Victorinus. Agustín manifiesta a su vez el deseo de imitar a éste, de dejar de ser un “vendedor de palabras” (Agustín tenía formación retórica y oratoria) para vivir bajo la “palabra de Dios”. Más tarde, cuando Ponticianus visita a Agustín y Alypius, nota un volumen de las epístolas de San Pablo en una mesa. Ponticianus les cuenta, entonces, la forma en que unos amigos suyos habían encontrado de manera casual, en una casa, el texto *Vida de Antonio*, de San Atanasio, precisamente tal como él encuentra las epístolas de San Pablo en su visita. Los amigos, fascinados por la historia y la vida de Antonio, deciden, a partir de ese instante, seguir su ejemplo, es decir convertirse y dedicarse a una vida de humildad y pobreza.

Después de escuchar esta historia, Agustín va al huerto de la casa en donde, atormentado por una gran tensión interior a causa de su conflicto de vocación, oye la voz de un joven o una niña que parece decirle “Tómalo y léelo, tómalo y léelo” (8, XII, 175); hecho que le hace recordar un evento similar en la vida de Antonio, cuya historia justamente acaba de escuchar. Agustín regresa apresuradamente a la casa, toma el volumen de las epístolas de San Pablo y lo abre al azar en estas líneas: “Ne vivez pas dans la ripaille et l’ivrognerie, ni dans les plaisirs impudiques du lit, ni dans les querelles et les jalousies; mais revêtez-vous du Seigneur Jésus-Christ, et ne pourvoyez pas a la concupiscence de la chair” (8, XII, 175). (“No vivan en la gula y la bebida, ni en los placeres impúdicos del lecho, ni en las disputas y los celos; sino que revístanse del Señor Jesucristo, y no se entreguen a la concupiscencia de la carne”). Inmediatamente las dudas se desvanecen y Agustín es ahora un ferviente cristiano. La conversión ha tenido lugar. Este proceso, a manera de contagio o repercusión, incluye también la conversión de Alypius, a quien Agustín le muestra después el mismo pasaje de las epístolas de San Pablo. Alypius, después de leerlo y aplicar el fragmento a sí mismo, es decir interpretarlo, queda convertido también. La lectura e interpretación textuales van a ser cruciales en la transformación de Agustín y su compañero.

Aún desde la primera mención de *Las confesiones* podemos ver el deseo y la necesidad de la parte de Teresa de Jesús de seguir de cerca su escritura, de imitarlo, puesto que la *Vida* no sólo menciona el texto de Agustín sino que imita también su movimiento narrativo y su retórica.

Es de esta manera que Teresa de Jesús describe su primer encuentro con el texto de *Las confesiones*: “En ese tiempo me dieron las “Confesiones” de San Agustín, que parece el señor lo ordenó porque yo no las procuré ni nunca las había visto” (9.7, 65).

Ese “me dieron” es incidental, y Teresa insiste en el carácter secundario de la participación humana; el agente y las circunstancias quedarán en el anonimato. La única y verdadera posibilidad es el Señor, quien viendo su sufrimiento y compadeciéndose de ella le envía una señal; de la misma manera que para Agustín, escuchar la voz en el jardín y abrir las epístolas de San Pablo en el pasaje mencionado representan un mensaje de Dios, dirigido exclusivamente a él: “Cuando llegué a su conversión y leí cómo oyó aquella voz en el huerto, no me parece sino que el Señor me la dio a mí, según sintió mi corazón. Estuve por gran rato que toda me deshacía en lágrimas y entre mí misma con gran aflección y fatiga” (9.8, 65).

Las diferentes referencias a San Agustín y *Las confesiones* son significativas y revelan de antemano no sólo la poderosa influencia del texto de Agustín de Hippo sino también la función e importancia que los libros van a tener en su vida y el continuo esfuerzo de la religiosa carmelita para modelar sus experiencias de acuerdo a ciertas lecturas. Debemos insistir, consecuentemente, en la importancia de la imitación textual, la cual establece un principio mimético a la base de todas estas transformaciones o conversiones: “Como comencé a leer las “Confesiones”, paréceme me vía yo allí.” (9.8, 65). A partir de esta identificación con el drama de Agustín, la religiosa carmelita se embarcará en un itinerario textual y espiritual en el cual *Las confesiones* le servirá como guía y modelo.

Si Teresa de Jesús utiliza *Las confesiones* para narrar su propia historia, entonces podremos encontrar, sin dificultad, el equivalente de la conversión agustiniana en la *Vida*. Recordemos, a este respecto, que Agustín pasa de una existencia y formación pagana, aunque bajo la influencia de una madre cristiana, a una vida ascética, de orientación piadosa y cristiana. Su conversión aparecerá como el momento más dramático y radical de *Las confesiones* puesto que dará lugar al nacimiento de un sujeto diferente. Antes de abandonar los placeres sensuales, de este mundo, Agustín, como era “normal” para un joven de su edad y condición social, vivía en concubinato y hasta llegó a tener un hijo. Experiencia que va a pasar a convertirse, retrospectivamente, en uno de sus más grandes pecados una vez establecida la experiencia de la conversión.

El hecho es que en la *Vida* no hay solamente una conversión sino varios momentos o experiencias que, sin llegar al dramatismo de *Las confesiones*, pretenden ser un momento liminal, de transformación radical. Estos momentos, contrariamente a las consecuencias que tendrá la conversión en Agustín, no serán únicos ni tan radicales, sino que le servirán también a Teresa de Jesús para reforzar su condición de pecadora, puesto que a pesar de las mercedes y gracias del Señor continuará a “pecar”.

La primera “conversión” la encontramos en el capítulo 6, en donde la religiosa continúa a describir las consecuencias de su enfermedad. Es de la siguiente manera que Teresa describe los cambios producidos por los eventos relacionados con su larga postración:

Quedóme deseo de soledad, amiga de tratar y hablar en Dios [...] comulgar y confesar muy más a menudo y deseirlo; amiguísima de leer buenos libros; un grandísimo arrepentimiento en habiendo ofendido a Dios [...]. Esto me fue creciendo después en tanto extremo, que no sé yo a qué comparé este tormento (6.4, 50).

El mismo capítulo 6, sin embargo, anuncia también la subsecuente recaída en el pecado, confirmando y enfatizando su condición de irredimible pecadora:

¡Quién dijera que había tan presto de caer, después de tantos regalos de Dios, después de haver comenzado Su Majestad a darme virtudes, que ellas mismas me despertaban a servirle; después de haverme visto casi muerta y en tan peligro de ir condenada; después de haverme resuscitado alma y cuerpo (6.9, 51).

Recordemos que, como lo cuenta en el capítulo 5, Teresa fue incluso dada por muerta y sólo la paciencia y fe de su padre impidieron que fuera enterrada. La narrativa hace alusión aquí a una resurrección y Teresa se describe en relación al Cristo. Dios y D. Alonso Sánchez de Cepeda parecen confundirse en el rol otorgado a ambos en su “resurrección”.

Los críticos, seducidos a su vez por la retórica confesional, están generalmente de acuerdo en que la esperada “conversión” de Teresa ocurre en el capítulo 9, como consecuencia de la aparición del Cristo sufriente [4] :

Mas esta postrera vez, de esta imagen que digo, me parece me aprovechó más, porque estava ya muy desconfiada de mí y ponía toda mi confianza en Dios. Paréceme le dije entonces, que no me había de levantar de allí hasta que hiciese lo que le suplicava. Creo cierto me aprovechó, porque fui mejorando mucho desde entonces (9.3, 64).

La verdadera importancia del capítulo 9, como ya lo mencionamos, radica en el recuento del profundo impacto que tuvo en la religiosa carmelita la lectura del momento de la conversión de Agustín en *Las confesiones*. En el párrafo que sigue a este momento, Teresa va a describirnos las consecuencias de dicha lectura en términos de su propia conversión, la segunda en sólo este capítulo. Tampoco será la última: “Paréceme que ganó grandes fuerzas mi alma de la Divina Majestad, y que devía oír mis clamores y haver lástima de tantas lágrimas. Comenzóme a crecer la afición de estar más tiempo con El y a quitarme de los ojos las ocasiones, [...]” (9.9, 65).

Dentro de la perspectiva de una mimesis textual, el capítulo nueve incluye, aparte de la transformación de Teresa, dos otras conversiones; las de María Magdalena y Agustín, quienes se erigen en el texto como modelos a seguir. En otras palabras, la escritora debe imitar, estar a la altura del dramatismo de la conversión de dichos modelos. La conversión es consecuentemente textual en el sentido de marcar su adherencia al modelo confesional y a un momento dramático a través de la imitación de *Las confesiones*. En este caso, la conversión de la vida y experiencia de Teresa ya habría tenido lugar aún antes de ser mencionada en el capítulo 9, aún antes de que la religiosa tomara la pluma. Esta se situaría en la decisión de ceñirse a la retórica confesional a través de la imitación del texto de Agustín de Hippo.

Una comparación entre el antes y el después que se establece en *La vida y Las confesiones*, a través de la experiencia de la conversión, nos muestra consecuentemente que la versión de Teresa, a pesar de su insistencia, carece del aparente cambio radical presente en el texto de Agustín. Si bien Teresa de Jesús trata de organizar la *Vida* alrededor de algunas crisis que introducen un elemento dramático, a través de la narrativa podemos ver, en lugar de una profunda ruptura y de un drama social, una continuidad y afirmación de ciertos valores y actitudes siempre presentes en la religiosa carmelita. La experiencia de una vida de pecado, en el sentido de transgresión capital que justificaría y garantizaría una conversión, como en el caso de Agustín, simplemente no existe. Podemos concluir, entonces, que lo que

sí existe es la necesidad de la experiencia del pecado, o de una transgresión mayor, sin la cual una confesión textual no tendría ni sentido ni drama.

En un estudio comparativo de narrativas escritas por hombres y mujeres dentro de un contexto religioso a partir de la Edad Media tardía, Caroline Walker-Bynum concluye que cuando las mujeres cuentan sus propias vidas tienden a enfatizar más la continuidad social y psicológica y la comunidad en lugar de momentos climáticos y cruciales tales como la conversión, reintegración y triunfo o inversión de roles sexuales, característicos más bien de narrativas masculinas (27-51). La diferencia entre la narrativa de Teresa y Agustín debe tener también en cuenta la noción de género para explicar estas diferencias y se sitúa también dentro de esta perspectiva [5]

Hemos mencionado anteriormente que la noción y la experiencia de pecado o transgresión capital, vista a través de las contradicciones de la narrativa de Teresa, no existe. Debemos añadir, sin embargo, que no existe en tanto que transgresión social, o apariencia de transgresión social. El verdadero pecado es el apego a sí misma, es la incapacidad de desprenderse de aquellos placeres recurrentes y afecciones por ciertas personas y actividades que le impedirían entregarse o sacrificar el yo completamente a Dios: “Sea el Señor alabado que me libró de mí” (23.1, 126). De allí la insistencia en corregir o deshacerse de ciertas “aficiones” o goces que nos podrían parecer menores; tales como el de la conversación, las lecturas o la celebración quizás demasiado entusiasta de ciertos ritos, fiestas o ceremonias religiosas.

La *Vida*, en tanto que confesión textual, se caracteriza por una constante auto-observación o introspección que incluso se aplica a la escritura misma. A través de ella observamos la constante lucha de la religiosa por deshacerse de ciertos placeres. En este sentido, el texto nos muestra también el proceso mental de la escritora y el funcionamiento de su psiquismo.

Se trata, en teoría, de vivir en Dios y de crear una comunidad no basada en aficiones y ataduras demasiado terrestres, lo cual de ninguna manera significa renunciar al mundo o a ayudar al prójimo. De allí la importancia que la comunidad de religiosas carmelitas va a tener en la *Vida*. Esta comunidad mística aparecerá también como destinatario del texto, puesto que a través de él Teresa se erige a su vez como docente; a pesar de la prohibición contra las mujeres de tener voz como pedagogas o teólogas, la cual es precisamente la función que se asigna ella misma en la *Vida*.

En el contexto mencionado, tiene sentido, entonces, que la *Vida* sea seguida por *Camino de perfección*, a pesar de que este último corresponde al pedido de un confesor y es también un acto de obediencia. En él, Teresa continúa, ya abiertamente, su función pedagógica entre las carmelitas descalzas. La creación de una comunidad mística femenina es la secuela y uno de los propósitos fundamentales de la *Vida*, ya que la experiencia mística requiere la creación de una comunidad alternativa, diferente de la jerarquía y burocracia eclesiástica. Se trata de una comunidad carismática, y como tal tiene una relación marginal y conflictiva con una institución, la iglesia en este caso, puesto que introduce otro tipo de conocimiento no institucionalizado o jerárquico.

El itinerario espiritual y místico de Teresa es entonces el de una progresiva renuncia y sacrificio del yo en aras de una comunidad y de Dios. Esta trayectoria es al mismo tiempo la del sujeto narrativo de la *Vida*, ya que también va a tener lugar en el texto. En otras palabras, la experiencia mística no solamente es espiritual sino indispensablemente textual, tal y como en *Las confesiones*. En ambos textos el itinerario del yo y el caos de las cosas y del mundo, es decir la parte narrativa, terminan con la promesa cumplida de Dios de gozar de la misericordia divina y de su presencia en el alma [6] .

La parte considerada autobiográfica y narrativa de *Las confesiones* se cierra en el Libro 9, el cual sigue a su conversión en el Libro 8. Esta última etapa del trayecto autobiográfico incluye, como puntos importantes, la decisión de Agustín de abandonar el magisterio, su bautismo y principalmente la muerte de Mónica, su madre, y el subsecuente dolor filial. A partir del libro 10, Agustín abandona el movimiento y el caos del mundo para embarcarse en una interpretación filosófica sobre Dios, sobre la manera de conocerlo y en una exégesis de la creación.

A través de las numerosas interpretaciones y lecturas de *Las confesiones* los críticos han privilegiado lo que podríamos llamar la primera parte, es decir el itinerario autobiográfico. Algunas de las versiones excluían incluso los libros X-XIII por no estar en continuidad con la parte narrativa. Estos últimos libros, añadidos años después por Agustín, eran generalmente vistos, por lo tanto, como incoherentes en relación al resto de la obra y como secundarios. De acuerdo a Vance, sin embargo:

This itinerary of performances exemplifies the spiritual itinerary of a Christian neoplatonist who first records his life of sin and his conversion in narrative (Books I-IX), who then analyses his inner existence in the rational discourse of the philosopher (Book X), and who finally contemplates God as the principle and source of existence itself through the mediation of Christ and through meditating... (Vance, 1986, 28).

Interpretaciones más recientes, como la de Vance, le otorgan a estos libros “suplementarios” la continuidad que les pertenece en la organización y estructura de *Las confesiones*. El pasaje de la autobiografía a la exégesis, dicho sea de paso, es también parte de la función pedagógica de Agustín de Hippo en tanto que nuevo converso y sacerdote.

En la *Vida*, el equivalente de la parte autobiográfica se detiene en el capítulo 9 para dar paso en el capítulo 10 a la descripción de “las mercedes” del Señor, es decir de sus experiencias místicas y de los cuatro grados de oración, que va a extenderse hasta el capítulo 22 en el que afirma retomar el discurso de su vida. Dichos capítulos fueron también, como en el caso de *Las confesiones*, posteriormente añadidos a la parte “autobiográfica”. Para Ahlgren, los capítulos del 11 al 22: “[...] cause some loss of literary flow” (Ahlgren, 1996, 41). El sujeto que emprende o retoma esta narrativa afirma, sin embargo, ser un sujeto radicalmente diferente del narrador de antes de la conversión. Teresa hace incluso referencia a este nuevo momento como otro libro, enfatizando a su vez el carácter textual del cambio espiritual y psicológico: “Es otro libro nuevo de aquí adelante, digo otra vida nueva. La de hasta aquí era mía; la que he vivido desde que comencé a declarar estas cosas de oración, es que vivía Dios en mí, [...]” (23.1, 296).

“Mi vida”, es ahora simplemente “la vida” y ésta le pertenece a Dios, quien ahora vive en ella, como la misma Teresa de Jesús lo afirma. Tal como en *Las confesiones*, el cambio espiritual deja sus huellas en el texto, ya que corresponde a un cambio de voz narrativa y a una estructura diferente de la *Vida*; en suma, a otro libro. Lo personal y lo autobiográfico van a ser remplazados por un texto que equivaldría a la experiencia de pasaje y trascendencia hacia Dios y a un estado de gracia [7]. Como en *Las confesiones*, esos capítulos añadidos posteriormente se insertan dentro de un proyecto textual específico y no son prescindibles o secundarios.

La descripción y explicación de sus experiencias de éxtasis y la manera de recibirlas o llegar a ellas cumple también, a partir del capítulo 10, una función pedagógica, importante en los místicos, y en la que Teresa de Jesús insiste. Esta insistencia parte del principio de que esos favores, frutos o regalos de “Su Majestad” no le pertenecen exclusivamente y debe por lo tanto compartirlos, es decir enseñarlos:

Queda algún tiempo este aprovechamiento en el alma. Puede ya, con entender claro que no es suya la fruta, comenzar a repartir de ella, y no le hace falta a sí. Comienza a dar muestras de alma que guarda tesoros del cielo, y a tener deseo de repartirlos con otros, y suplicar a Dios no sea ella sola la rica (19.3, 104).

La intención pedagógica, a parte del hecho de convertirla en maestra, a la imagen y semejanza de Jesucristo, y de San Agustín, transforma la *Vida*, de un texto legal y burocrático, cuyos destinatarios son sus confesores, la iglesia y la inquisición, a un texto educativo cuya función es también la creación y afirmación de una comunidad opuesta a la institución jerárquica, aunque también dentro de ella. El destinatario de este texto es aquí la comunidad de religiosas carmelitas. No se trata simplemente de una estrategia política sino que también corresponde al movimiento de la experiencia mística a través de la cual el sujeto deja el caos y movimiento de la vida, incluso su propio yo, para sacrificarse en aras de una comunidad y de Dios.

La coincidencia en la organización de los momentos críticos y dramáticos entre *Las confesiones* y la *Vida* no es puramente casual y obedece más bien a la formación y “voluntad literaria” de Teresa, al poderoso efecto de sus lecturas y al deseo de imitarlas de diferentes maneras. La *Vida*, a este respecto, abunda en ejemplos de libros que van a dejar una marca indeleble en la religiosa. El texto es un verdadero catálogo de las diferentes lecturas que Teresa de Jesús hace desde que tuvo capacidad de leer.

La imitación, diálogo o influencia de otros libros, no limitada a *Las confesiones*, pasa por la adopción del vocabulario de las novelas de caballería, por la inclusión del discurso de la teología negativa para (no) contar sus experiencias de unión con Dios, por los tropos del amor cortesano, por la Biblia y los pasajes del via crucis y el sufrimiento del Cristo, el último y original modelo hacia el cual toda narrativa autobiográfica dentro de un contexto religioso se dirige.

El aspecto textual y literario de la *Vida* nos recuerda que entre la escritora y el sujeto narrativo se interpone la presencia de otros textos, los cuales funcionan como mediadores o modelos entre ambos. Para Teresa de Jesús, el recuento o la narrativa de su propia vida pasa, en nuestro caso, por el tamiz de la escritura y de *Las confesiones*. Debemos, por consiguiente, aproximar con cautela toda identificación o equivalencia directa y no cuestionada entre la persona que escribe y el sujeto, el yo narrativo, de la *Vida*.

Hemos visto anteriormente que para poder encontrar a Dios en su alma, Teresa, la narradora, debe purificarse, es decir deshacerse de todos esos placeres y afecciones que la atan aún a sí misma y a otros y le impiden ser un recipiente vacío, lista a recibir al Señor. Dentro de este contexto, el placer de leer, contar y conversar aparecen como goces recurrentes que la religiosa debe eliminar; incluso el deleite de los sermones bien dichos aparece como pecado (8.12, 63). Este itinerario ascético es también característico de *Las confesiones* y de una narrativa confesional [8].

La experiencia de la conversión debe dejar atrás el caos del mundo, la historia, la narrativa autobiográfica, las peripecias del yo pecador y los placeres de la carne y de los sentidos. Sin embargo, si tenemos en cuenta que en *Vida* encontramos a una Teresa de Jesús en pleno ejercicio de sus habilidades y talento de narradora y lectora, podemos decir que esos placeres no han sido eliminados sino que también están presentes en la escritura, han sido desplazados hacia ésta. La escritora no es aquí una entidad pasiva que escribe simplemente bajo la influencia, inspiración o poder de Dios. No podemos hablar aún de una vocación literaria o referirnos a Teresa como escritora en el sentido en que lo entendemos ahora, es decir como actividad cultural y social específica; o de un texto literario autónomo, dissociado de su función y

obligación hacia Dios y la iglesia. Sin embargo, Teresa no abandona en ningún momento los goces que le eran caros tales como leer, escuchar o contar historias, narrar y escribir. A través de ellos podemos vislumbrar la sensualidad de este mundo y de la palabra ejerciendo aún sus derechos a lo largo del texto de la *Vida*.

NOTAS

- [1] Teresa de Ahumada perteneció a una de las primeras generaciones de mujeres españolas, quienes, gracias a la difusión de la imprenta, podían gozar y darse el lujo de la lectura. De acuerdo a Doody, esta misma difusión crea lo que podría llamarse una cultura de la palabra impresa, la cual va a permitir y favorecer tanto la propagación del protestantismo como de los textos de la misma Teresa (213-15)
- [2] Este aspecto legal y burocrático de la España de Siglo XVI le sirve a Gonzáles Echevarría para desarrollar su teoría del mito y del archivo como origen de la narrativa latinoamericana. Weber enfatiza, de su parte, el carácter de documento legal de la *Vida* en relación al tribunal de la Santa Inquisición y a la institución de la iglesia.
- [3] En su carta del 19 de noviembre de 1581 (2, 1356), Teresa de Jesús hace mención de uno de los primeros títulos de *Vida: De las misericordias de Dios*, obvia referencia a la bondad divina como tema principal y recurrente del texto.
- [4] Para Ahlgren, por ejemplo, este evento marca también el comienzo de su compromiso con la búsqueda de otras alternativas para las mujeres dentro de la vida religiosa (35).
- [5] Dentro de una perspectiva psicoanalítica, Chodorow remarca que las mujeres enfatizan o experimentan menos que los hombres la ruptura o discontinuidad radical en sus vidas por el mismo hecho de ser criadas por mujeres. Ellas crecen por consiguiente dentro de una experiencia de continuidad del yo; mientras que los niños deben pasar por un cambio importante; aceptar el hecho de ser (como los) padres (324). Interpretación que trae consigo ciertos problemas y que simplemente nos limitaremos a mencionar por el momento.
- [6] Sobre esta promesa divina, véase el ensayo de Derrida “Comment ne pas parler”, *Psyché* 535-95.
- [7] En relación al cambio de narrativa y estructura en *Las confesiones*, Galt Harpham comenta que “[...] the essence of asceticism was the submission of the merely personal to a text of transcendence” (134)
- [8] En su libro póstumo sobre San Agustín, Lyotard nos describe a un hombre en constante conflicto, aún hasta el final, entre prorrogar los placeres y goces que lo mantienen atado a este mundo y el ascetismo implícito en la experiencia de la conversión y el cristianismo de la época.

OBRAS CITADAS

Agustine, Saint. *Les Confessions*. Trad. Joseph Trabucco. París: GF Flammarion, 1964

Ahlgren, Gillian T.W. *Teresa of Avila and the Politics of Sanctity*. Ithaca: Cornell University Press, 1996.

Chodorow, Nancy. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Reproduction of Gender*. Berkeley: University of California Press, 1978.

Derrida, Jacques. "Comment n'est pas parler". *Psyché*. Paris: Galilée, 1987. 535-95.

Doody, Margaret Anne. *The True Story of the Novel*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1997.

Galt Harpham, Geoffrey. *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

González Echevarría, Roberto. *Myth and archive: A Theory of Latin American narrative*. Durham: Duke University Press, 1998.

Liotard, Jean-François. *The Confession of Augustine*. Trans. Richard Beardsworth. Stanford: Stanford University Press, 2000.

Teresa de Jesús, Santa. *Libro de la vida. Obras completas*. Eds. Efrén de la Madre de Dios, O.C.D. y Otger Steggink, O. Carm. Octava edición. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1986. 31-229.

Vance, Eugene. *Mervelous Signals*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1986.

Walker Bynum, Caroline. *Fragmentation and Redemption*. New York: Zone Books, 1992.

Weber, Alison. *Teresa of Avila and the Rethoric of Feminity*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

© Roger Celis 2008

Espéculo. Revista de estudios literarios. Universidad Complutense de Madrid

El URL de este documento es

<http://www.ucm.es/info/especulo/numero40/steresa.html>

2010 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

Súmese como [voluntario](#) o [donante](#) , para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#). www.biblioteca.org.ar

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace](#). www.biblioteca.org.ar/comentario

