

Crea que andamos hechizadas la una con la otra.
Mujeres en el entorno de Santa Teresa
(cuerpos y almas)

[Metadatos, citas y documentos similares](#)

istes Catalanes amb Accés Obert

Universitat Autònoma de Barcelona

El espíritu humano está expuesto a los requerimientos más sorprendentes. Constantemente se da miedo a sí mismo. Sus movimientos eróticos le aterrorizan. La santa, llena de pavor, aparta la vista de lo voluptuoso, ignora la unidad que existe entre las pasiones inconfesables de éste y las suyas.

Georges Bataille, *El erotismo*

La cita de Helene Cixous “Santa Teresa de Ávila, aquella loca que sabía más que todos los hombres. Y que sabía a fuerza de querer convertirse en pájaro”,¹ apunta a un vuelo y a una locura, a un pájaro loco. El vuelo es símbolo de libertad de movimientos, la locura lo es de libertad de palabra; pero Santa Teresa no sólo vuela y es loca, sino que también sabe. ¿Quizá por eso está loca?

¿Qué es lo que sabe Teresa? Sabe de oración, sabe de fundaciones y de economía, pero también sabe del alma y del cuerpo y, en especial, de su polifonía. ¿No es el loco el que escucha muchas voces? De las voces que dan el alma y el cuerpo, las almas y los cuerpos trata este texto. Sin olvidar, no obstante, que hay una “fuerza de querer convertirse en pájaro”, es decir, un deseo activo esgrimido desde una posición-mujer, lo cual en siglo XVI no es sólo una paradoja, sino una

¹ Helene Cixous, “La joven nacida”, *La sonrisa de la medusa (ensayos sobre la escritura)*, Anthropos, Barcelona, 1995, p. 64.

muestra de rebeldía, que nada más pueden permitirse las santas y las locas, aún mejor las santas locas. Cixous es, por una vez, muy precisa.

Sin embargo, no es Teresa el objeto único de estudio en este artículo, sino que la acompañan tres de sus colaboradoras más activas: Ana de San Bartolomé, Ana de San Agustín y Ana de Jesús, quienes nos legaron *vidas* y epistolarios,² que hablan de un deseo femenino potencialmente subversivo, donde el “parecerse a Teresa” es la llave que permite el acceso al corazón del relato, a las profundidades del cuerpo-texto.

1. La sombra de Teresa es alargada

Una imagen coagula la herencia carmelita, la de Teresa en éxtasis, captada por Bernini e inspirada en un fragmento del *Libro de la vida*:

Véiale en las manos un dardo de oro largo, y al fin el hierro me parecía tener un poco de fuego. Este me parecía meter por el corazón algunas veces y me llegaba a las 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 en grandísimo dolor, que no hay que 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 en algo.³

Bernini entiende muy bien las infinitas posibilidades de esa “participación en algo” y por eso esculpe un cuerpo que se pierde tras el drapeado de la tela, pero que condensa en el rostro todo aquello que no se ve. El dardo, como símbolo fálico, apunta hacia Teresa y ella goza. Sin embargo, ¿no es la cara el espejo del alma?

² Escribo *vidas* en cursiva para referirme al género literario donde un *yo* cuenta su vida antes del siglo XVIII. Entiendo que el concepto de autobiografía es prematuro para nombrar estos textos donde el trabajo autorreflexivo está todavía ausente.

³ Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, Cátedra, Madrid, 2001, pp. 352-353. A partir de ahora aparecerá abreviado LV, con el número de página junto a la cita para agilizar la lectura del texto.

Por tanto, si es el rostro aquello que vemos, ¿con qué goza Teresa? “No deja de participar el cuerpo en algo”, nos recuerda. Y en esta respuesta, como en la imagen de Bernini, se condensa una de las relaciones de dialogía y alteridad alma/cuerpo más complejas e intensas de la historia de la literatura.

El *Libro de la vida* funda un género: el de las *vidas* de monjas, especialmente místicas, quienes avaladas por la gracia escriben sobre lo que desea una mujer, sometida a silencios y clausuras, pero decidida a encontrar las grietas desde las que contarse. No obstante, Teresa de Jesús transgrede el mismo género que se supone que funda y lo inaugura desde la parodia, trazando un desvío que es un ansia de vuelo.⁴ A uno y otro lado del océano muchas mujeres escriben sus *vidas* en los conventos, pocos años después de que lo haga la Santa; el mandato es el motivo de su escritura. Una falsilla guía sus textos, poco o nada queda para la improvisación, el *Libro de la vida* constituye un hilo más de una trama compleja. La *imitatio Christi* y la *imitatio mariae* son los componentes fundamentales de ésta, la plantilla de la hagiografía, solicitada por la Iglesia en los procesos de santificación, o las vidas de aquellos santos de especial significado en el entorno de la escritora la completan.⁵

¿Qué resta, por tanto, a la mujer? ¿Hay espacio para una especificidad femenina continuamente negada por los discursos de poder? Sólo cuando la narración se adentre en la descripción de un cuerpo que sufre, o cuando deje paso al relato de la vivencia mística, pequeñas variaciones y desvíos del modelo apuntarán a un decir que se mueve entre líneas, dotarán de nuevos sentidos al relato.

El *Libro de la vida* cumple con los *topoi* comunes a los textos del género: nacimiento en una familia de gran virtud, aparición temprana de la gracia mística, ingreso en el convento contra la voluntad familiar, lucha contra las tentaciones diabólicas, castigos corporales, apariciones de Cristo y la Virgen o éxtasis místicos... Con pequeñas pinceladas se dibuja el piadoso hogar infantil, las lecturas de

⁴ Hasta la fecha, el *Libro de la vida* es el testimonio más antiguo conservado de una vida de monja. Sin embargo, son varios los autores que apuntan a la existencia de textos anteriores hoy perdidos. A este respecto puede leerse el estado de la cuestión que Sonja Herpoel elabora en *Autobiografías por mandato, a la zaga de Santa Teresa*, Rodopi, Amsterdam, 1999.

⁵ Para una explicación más detallada de este aspecto puede consultarse mi libro *Heredar la palabra: cuerpo y escritura de mujeres*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2007.

vidas de santos que marcan la niñez, hasta el punto de que una Teresa de 6 años y su hermano menor Rodrigo huyen de casa para emular los martirios leídos: “Concertábamos irnos a tierras de moros, pidiendo por amor de Dios que allí nos descabezasen” (LV: 121), los malos hábitos aprendidos de otros niños “de aficiones y niñerías nonada buenas” (LV: 121), pero sobre todo la temprana inclinación a Dios y su devoción por María, que la lleva a encomendarse a ella como madre cuando la suya fallece: “Acuérdome que cuando murió mi madre, quedé yo de edad de doce años poco menos, afligida fuime a una imagen de nuestra señora y supliquela fuese mi madre con muchas lágrimas” (LV: 122). Los libros de caballerías y el gusto por las galas “comencé a traer galas y a desear contentar en parecer bien, con mucho cuidado de manos y cabello y olores” (LV: 124) son una inclinación de la adolescencia que la autora considera fruto de su naturaleza pecadora. La respuesta está en la entrada en el convento: “Y aunque no acababa mi voluntad de inclinarse a ser monja, vi era el mejor y más seguro estado; y así poco a poco me determiné a forzarme para tomarle” (LV: 131), que siguiendo la tradición del género tiene lugar a escondidas debido a la oposición paterna. En esto en nada se distingue de la tradición de vidas de monjas.

No obstante, hay una presencia que absolutiza las *vidas*, que se convierte en su eje: la de un cuerpo de mujer transmutado en cuerpo-monja, en tanto cuerpo-virgen, pretendidamente angélico, cuyo único valor es el de llevar prendida un alma, y aquí es donde Santa Teresa se aleja del género que funda.⁶ Es la historia de un cuerpo censurado y clausurado, pero también la de una voz silenciada, lo que nos legan las *vidas* de monjas. Relata Susan Gubar cómo en aquellos momentos de la historia en que la mujer carece de acceso a los sistemas de representación, a la palabra escrita, ésta utiliza su cuerpo como superficie artística, ella misma se muestra como objeto-arte.⁷ Así lo entienden numerosas escritoras de los siglos XVI y XVII que utilizan el dolor, la sangre, la leche o las lágrimas como metáforas que se reapropian del “confinamiento de la mujer al cuerpo” para resignificarlo, asumiendo el yo-cuerpo que habita su imaginario, quienes utilizan el castigo

⁶ La idea de que el cuerpo de la profesa podía llegar a alcanzar un ideal andrógino se justificaba desde la misma *Biblia*: “No hay judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay hombre ni mujer, pues todos sois uno en Cristo Jesús” (*Gálatas*, 3, 26-28), “Porque en la resurrección ni los hombres ni las mujeres se casarán, sino que serán como ángeles del cielo” (*Mateo*, 20, 30).

⁷ Susan Gubar, “La página en blanco”, *Otramente: lectura y escritura feministas*, ed. Marina Fe, Fondo de Cultura Económica, México, 1999, pp. 142-153.

auto-infligido o el pseudo-erotismo de la vivencia mística para hablar de goce. Pero el *Libro* se aleja de esta tradición a la hora de articular su programa corporal, aunque en sus primeras páginas no parezca diferir demasiado de ellas: la enfermedad acompaña el cuerpo de Teresa desde muy joven: “la lengua hecha pedazos de mordida, la garganta de no haber pasado nada, y de la gran flaqueza, que me ahogaba, que aun el agua no podía pasar; toda me parecía estaba descoyuntada” (LV: 149), al igual que las gracias místicas: “Comenzome Su Majestad a hacer tantas mercedes en estos principios” (LV: 137).

Sin embargo, el que en todos sus puntos parecía un libro más de la vida de una monja se desvía de su propio modelo genérico-corporal coincidiendo con la alegoría del huerto, pero también con una visión de Cristo.⁸ La visión no difiere para nada de cualquier otra de Cristo en la tradición de las *vidas*, pero es extremadamente significativa su posición en el relato, pues a partir de este momento cohabitarán distintos discursos sobre el cuerpo entrelazados de manera singular. No en vano las lecturas de Teresa, y en especial el *Abecedario* de Francisco de Osuma, hablan de la meditación en Cristo, pero también del control del cuerpo del ejercitante. La imitación de Cristo y la meditación sobre su pasión y muerte, al modo ignaciano, serán una constante en las *vidas* de monjas, que encontrarán en la fisicidad y la humanidad del Hijo una forma de perforar el lenguaje teológico y dejar hablar a la mujer por medio de una corporalidad transformada en particular semiótica. Si el cuerpo y sus lenguajes, en relación a la mística y el relato de vida, es el objeto de este estudio, la figura de Teresa de Jesús resulta fundamental para indagar esta relación. Precisamente, porque aunque el trasfondo ignaciano exista, la espontaneidad que reviste la experiencia de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa termina por superarlo, por convertirlo en un primer escalón de un proceso ascendente donde el deseo se convierte en total, cualquier posibilidad de lenguaje se diluye y el cuerpo participa, como lenguaje, pero también como deseo.

Asimismo, al igual que el cuerpo de Cristo, el de Teresa va a encontrarse atravesado por el sufrimiento, que, en su caso, se concreta en la enfermedad entendida

⁸ “Acaeció que entrando un día en el oratorio vi una imagen... Era de Cristo muy llagado y tan devota que, en mirándola, toda me turbó de verla tal, porque representaba bien lo que pasó por nosotros. Fue tanto lo que sentí de lo mal que había agradecido aquellas llagas, que el corazón me parece se me partía: y arrojeme cabe él con grandísimo derramamiento de lágrimas, suplicándole me fortaleciese ya de una vez para no ofenderle” (LV: 177).

como don. Primero la enfermedad es rechazada como elemento sobrevenido desde una exterioridad ajena a la gracia, más tarde pasará a entenderse como componente constitutivo del cuerpo-místico, como alegoría del sufrimiento de Cristo. La *vida* de Teresa es, en realidad, el relato de sus enfermedades y las gracias que las acompañan. Desde la “gran enfermedad” que marca su vida adulta, pasando por los viajes a los que Teresa se somete en busca de una cura, o el “pajarismo” que hace que se la crea muerta, el cuerpo de Teresa está siempre sometido a “recio tormento”. (LV: 230) De este modo, será el lenguaje de la enfermedad aquel que absolutice la retórica corporal de un relato donde se recomienda controlar la penitencia física o alimentaria que hubiera terminado por destruir al cuerpo-enfermo.

Si la *vida* de Teresa de Jesús se traza sobre el molde de la *imitatio Christi*, para alcanzarlo no hace falta buscar el auto-castigo del cuerpo, sino la consagración de la enfermedad, la reformulación de su lenguaje. Asimismo, resulta de sumo interés el modo en el que el cuerpo *se pone* en la búsqueda mística, a través del entrenamiento, al modo preconizado por Ignacio de Loyola, con el lenguaje de las lágrimas que ya estaba en Agustín, pero también como receptáculo activo de sensaciones: “en algo participa el cuerpo”, frente a la carne que es freno para el alma como entendía San Agustín.⁹ No en vano, el rostro de Teresa en éxtasis esculpido por Bernini dice aquello que esconde el drapeado del hábito: la dimensión erótica y de goce que alberga la experiencia mística: “A deshora viene un deseo que no sé cómo se mueve” (LV: 280).

¿Dónde radica entonces la diferencia? En lo que podríamos llamar la “estupefacción del cuerpo”, el carácter de paradójico resto que éste va tomando a medida que el alma avanza hacia el éxtasis total. En la tradición de *vidas* de monjas el yo que guía el relato es un yo-cuerpo, ajeno absolutamente a la subjetividad propia de la autobiografía moderna. Las monjas cuentan su cuerpo y lo hacen con una unicidad total, el alma es sólo una de sus partes. La relación alma-cuerpo no es dialógica, pues no hay dos términos, sino uno. La condena al cuerpo de las mujeres es asumida y reapropiada, ahora vale porque es mística. Los argumentos de partida son los del pensamiento medieval; más que el modelo de Teresa, el que se sigue es el de la hagiografía clásica. Por eso, el valor del *Libro de la vida* no estriba en ser el primer testimonio conservado donde una monja (mujer) dice yo,

⁹ Agustín de Hipona, *Las Confesiones*, Akal, Madrid, 1986.

sino en anticipar un yo-sujeto, que comienza a filtrarse entre los resquicios de un yo-cuerpo. Por eso, el cuerpo “participa en algo” y no “en todo”.

Dice Manuel Asensi sobre el poema “Vivo sin vivir en mi” que “El sujeto del poema de Santa Teresa es un sujeto fragmentado que ha perdido su propia posición y, desde esa pérdida, expresa su estupefacción por conservar todavía la excrecencia de ese cuerpo encarcelado entre hierros y aceros (...). Santa Teresa de Jesús pone de relieve el dolor del resto vida-muerte, de cuerpo, que le queda aún a pesar de su comunión con el esposo”.¹⁰ Quién mejor para escenificar una errancia y la dislocación del sujeto que un sujeto femenino, que es a la vez Santa Teresa, Teresa de Ávila, Teresa de Ahumada... fundadora, humilde monja, escritora, madre, hermana... “Vivo sin vivir en mi” se convierte en el lema desde el que leer el emblema que constituye en conjunto de las obras de la Santa. Santa Teresa de Jesús inaugura con el *Libro de la vida* un camino de escritura que ella misma subvierte, pues decide “torcerse”, pese a la falsilla de escritura que habrá de guiarla. El yo-cuerpo único y fuerte de las vidas de monjas procede de la tradición hagiográfica y de su herencia medieval, el yo-sujeto de la disgregación teresiana está anticipando al de la modernidad. La clave de ese tránsito es el binomio alma/cuerpo.

Pero ¿qué pasa con sus seguidoras? ¿Qué pasa con aquellas mujeres llamadas a escribir de un yo-cuerpo, pero también decididas a parecerse a Teresa?

2. Parecerse a Teresa

Ana de San Bartolomé y Ana de Jesús escriben sus vidas; la originalidad teresiana, cifrada en los contenidos teórico-teológicos, será sustituida por la tópica del género. Junto a ésta un requisito añadido: parecerse a Teresa y demostrar que se goza de su compañía,¹¹ que se participa de un linaje, de una genealogía sobre

¹⁰ Manuel Asensi, “Teresa de Ahumada”, *Seis siglos de poesía española escrita por mujeres. Pautas poéticas y revisiones críticas*, ed. Dolores Romero López, Peter Lang, Berna, 2007, p. 288.

¹¹ Existen dos textos autógrafos que recogen el relato de vida de Ana de San Bartolomé, conocidos como *Autobiografía A* y *Autobiografía B* y recogidos en sus *Obras Completas*. El primero de ellos ha sido la referencia para la lectura de la autora, frente al segundo, perdido durante años y conservado en mal estado, que ha tenido que esperar a la paleografía y las técnicas de edición modernas para ser rescatado. El Autógrafo A recoge la vida de la autora desde su nacimiento, y su redacción

la que las mujeres construyen una historia frente a la Historia, una historia que tiene un lenguaje: el de una mística, como esa posición-mística sobre la que la mujer se construye. Sin embargo, aquel aspecto que más me interesa destacar aquí es el modo en que el yo-cuerpo se erige en el relato construyéndose frente a otro-cuerpo, que es el de Teresa de Jesús. Ana de Jesús completa esta panorámica añadiendo un matiz nuevo: el del cuerpo esforzado. En los tres relatos son los lenguajes del erotismo los que permiten la indagación.

2.1. Ana de San Agustín, continuar el modelo entre tentaciones

Las dos relaciones que se conservan de la vida de Ana de San Agustín (1555-1624) recuperan el itinerario clásico del género y se inauguran con la afirmación de un mandato, que es el de la escritura, pero también el de la condición mujer, pues “por su amor se hace esta obediencia que como mala pecadora y desobediente he resistido” (ASA: 43). El yo-cuerpo absolutiza el relato para anclarse con fuerza en esa tradición escritural y corporal que Teresa de Jesús recoge para subvertir.

El cuerpo de mujer que se pone en escena en las *Relaciones* debe ser preservado en su unidad elemental, clausurado y sellado en todos sus orificios, torturado y tachado para evitar cualquier atisbo de voluptuosidad o placer. La mortificación se convierte en un lenguaje propio, que delinea una imagen-mujer suministrada desde el Poder:

Renováronseme con grandes veras los deseos y propósitos de ser monja y con ansias de haçer penitencias grandes y esto

puede fecharse en 1624 “El día de San Mateo de ese año mil seiscientos veinticuatro”, aunque copia fragmentos de un escrito anterior: las *Relaciones* de 1605. El Autógrafo B se centra exclusivamente en la narración de la vida conventual y dedica especial atención a la gracias recibidas por el alma. Ana de San Bartolomé: *Obras Completas de la Beata Ana de San Bartolomé*, Teresianum, Roma, 1981 (a partir de ahora, ASB). En el caso de Ana de San Agustín manejo las dos *Relaciones* que sobre su vida se encuentran editadas por Teresa Howe: Ana de San Agustín, *The visionary life of Madre Ana de San Agustín*, Tamesis, Londres, 2004 (se abrevia como ASA). De los textos de Ana de Jesús utilizo las cartas editadas por Concepción Torres en el libro *Ana de Jesús. Cartas 1590-1621. Religiosidad femenina y vida cotidiana en la clausura femenina del Siglo de Oro*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1996 (a partir de ahora, AJ).

me canso, las hiçe desde aquel día y entre otras que el amor me havia de haçer tomaba muy largas disciplinas y ponía las rodillas a raíz del suelo procurando lastimarlas, quitabame el sueño tanto que era cosa extraordinaria lo poco que dormía ayunaba mucho y desde ese día nunca me puse mas cosas de gala; quíteme el lienzo y puseme túnicas de estameña asperas y como las sacavan del telar sin lavarlas con todo su açeyte que me hiçieron harto daño a la salud. (ASA: 45)

El control de los sentidos, del alimento o del descanso, se vuelve absoluto en las *vidas*, donde el cerco corporal es total, donde la mujer-cosmética, escenificada a través de las galas o el afeite, se borra para dejar paso a una figura andrógina. Si el cuerpo-monja se muestra como cuerpo clausurado, son muchas las veces donde el cierre es superado por la abyección como prueba. Dice Julia Kristeva que lo abyecto es lo que no respeta los límites, lo que está en medio, lo ambiguo, lo mezclado, y que la máxima abyección es la abyección de sí.¹² Por eso, Ana de San Agustín bebe de las llagas de una enferma, a modo de gesto de desapropiación subjetiva, que refuerza al yo-cuerpo:

Aunque soy tan mala y tan ynperfecta que tengo gran pasión de asco... la fuerça que sentía ynteriormente puesta de Nuestro Señor me hacia hacerlo y besar las llagas y después de haverme bençido en estas ocasiones sentía gran consuelo en el alma y gran quietud y una oraçion con mucho recogimiento y paz interior. (ASA: 50)

Desde aquí, aquello que singulariza este relato frente a otras *vidas* contemporáneas es la hiperbólica batalla que se sostiene contra el demonio, figura que asalta con su poderosa carga erótica las resistencias del cuerpo-monja. Dice Fernando de la Flor que “de la hipótesis omnicomprendiva de la Iglesia represora, podemos pasar, a poco que lo consideremos, a la constatación de que esa misma Iglesia en realidad *ha producido* un vasto corpus textual, que en verdad habla ininterrumpidamente de sexo”. El alma barroca se percibe a través de lo que es una indagación de la carne”, en la particular operación del signo barroco se produce “la regulación del alma por la escopia corporal”. De la represión inquisitorial y de la punición se

¹² Julia Kristeva, *Poderes de la perversión*, Siglo XXI, México, 1989, pp. 10-12.

ha transitado a “la era de la gran formación de la sexualidad, de sus dispositivos y de sus efectos”.¹³ Así, puede decirse que la Contrarreforma inventa el sexo, lo dota de existencia a través del proceso abierto en la escritura. En el tratado teológico o en la obra confesional se trazará su cartografía, el mapa de una sexualidad a la que el pensamiento teológico describe como polimorfa, aberrante, perversa, pecaminosa y llena de desviaciones y actos contra natura; pero que al hacerla hablar para juzgarla se da a conocer.

Es la “débil carne femenina”, la que sufrirá con mayor virulencia los ataques de la carnalidad. Se incrementarán el número de monjas visionarias, quienes, frente a las visiones reconfortantes de los primeros tiempos, experimentarán continuos atentados diabólicos. Ana de San Agustín constituirá uno de los ejemplos más destacados:

Se me apareçio el demonio en forma de un hombre muy galan y fuese a meter en la cama adonde yo estaua yo me levante... de otra noche siguiente vinieron muchos demonios y açotaron-me cruelmente y quitándome la ropa me dejaron descubierta y muy maltratada... otras veçes se me apareçian como hombres y mujeres yacían delante de mi muchas suciedades y descomposturas. (ASA: 53)

Las vejaciones sexuales por parte de las fuerzas demoníacas y sus exhibiciones eróticas serán constantes a lo largo de todo el texto. Sin embargo, junto al poder de lo explícito se sucederán escenas de un fuerte valor simbólico, como las del intercambio de flores, corazones o caricias con el Jesús Niño:

Un dia estando cogiendo unas flores de la edad de onçe u doçe años y ya había hecho boto de castidad, vi entre ellas un niño mui hermoso que tenia gran belleza y dixome que le diese una flor, yo le respondí que tomase la que quisiese y dixome que no sino que yo le diese una y assi se la di, tomola el niño mostrándome el rostro mui alegre y agradable sonriéndome y le dixee

¹³ Fernando de la Flor, *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*, Cátedra, Madrid, 2002, pp. 357-359.

que si era Dios y respondiome que si y diome tan exçesivo contento ynteriormente que no lo podré explicar. (ASA: 44)

una vez estando yo unos días sin regalarme con el Niño Jesús y sin hacerle las caricias que solía... vi al Niño Jesús que me estaba hablando con queja amorosa y querellándoseme de lo que he dicho y tenia una mano sacada y con ella me estava llamando para que le yçiese lo que solía. (ASA: 70)

Aquí la erótica se reviste de tintes maternos, pero no por ello deja de ser poderosa. Para Julia Kristeva la mujer es un ser de frontera, que vive de forma dúplice su acceso a lo sagrado: en la natividad que afirma la eternidad, pero también en el desgarrar de la capa sagrada que transforma el lenguaje y la representación en espasmo y trance. Amante o madre, una mujer no se deja sacrificar ni representar por lo prohibido, sino que atenta contra ello, lo malea y hasta lo amenaza.¹⁴ Precisamente una amenaza, convertida en lenguaje de travesía, en contra-lenguaje o lenguaje propio, es lo que reivindica Ana de San Agustín al conectar con un linaje corporal anterior a Teresa, con una tradición metafórica y escritural que la Santa transforma, pero que aquí se reivindica como originaria, ya que en ella intuye la fuerza del plural “mujeres”. Por eso, en las *Relaciones* de Ana de San Agustín, Teresa de Jesús es sólo una santa más, aludida entre otras: “Fue mi espíritu arrebatado y llevado en compañía de nuestra madre Teresa de Jesús” (ASA: 74), insertada en la fuerza de ese plural.

2.2. Ana de San Bartolomé, figura de ventriloquia

La *vida* de Ana de San Bartolomé (1549-1622) recurre, de nuevo, a un esquema prototípico, la monja escribe bajo mandato confesional “ago esto que me lo manda la santa obediencia” (ASB: 282). El relato comienza con la narración de la niñez, y describe a una niña piadosa, preocupada desde muy pronto por evitar el pecado: “Y un día, siendo ya de sete años, vínome a la memoria que pecaría y lloraba” (ASB: 232) o acompañada por las gracias divinas: “que lo más ordinario me allava ynflamada en el amor de Jesús” (ASB: 283), que ayudan a luchar contra el acecho de la tentación: “Y veníanme mil tentaciones terribres contra mis deseos,

¹⁴ Julia Kristeva, *Lo femenino y lo sagrado*, Cátedra, Madrid, 2001, p. 173.

que me atormentaban y afligían” (ASB: 285). Asimismo, se vive en la infancia el deseo de imitar a los santos cuyas historias se han escuchado leer: “Ermana, ¿no nos yríamos las dos a un desierto vestidas de hombres y aríamos penitencia como lo yço la Madalena” (ASB: 284). Durante la primera juventud, Jesús Niño, aparecido en sueños, revela a Ana su destino: “No te dé pena ni temas, que yo te llevaré donde seas monja y trayas mi ábito” (ASB: 285). La familia de la muchacha muestra su oposición ante su deseo de convertirse en monja. La enfermedad donada y el ejercicio ascético conducido hasta la tortura perforan el cuerpo de Ana de San Bartolomé con las marcas del cuerpo místico: “Mas yo tomava deçiplinas y echávame en una cava desnuda, aunque era úmeda, en el suelo, asta que se templase la furia de la tentación, y dormía sobre sarmientos, y otras cosas ásperas en lugar de la camisa” (ASB: 285). Con la ayuda divina se consigue la profesión religiosa. La vida en el convento va a estar marcada por la enfermedad y el sacrificio del cuerpo, la lucha contra la tentación y la madurez en el encuentro con Dios. Sin embargo, el relato gira vertiginosamente cuando Dios escucha los ruegos de Ana, quien le pide que la haga padecer por él y decide ligar su destino al de Teresa de Jesús: “yo aré lo que me pides; ternás en que padecer en compañía de mi amiga Teresa; los pasaréys los dos por los caminos” (ASB: 297).

Frente a otros relatos de monjas, aquí no se exhibe una excepcionalidad basada en la experiencia de contacto con Dios, sino en la distinción de haber sido compañera de la fundadora carmelita, de ser testigo de excepción de su labor: “Si yo uviera de decir los trabajos que padeció los años que anduve con ella, no acabaría, que no es nada lo que se cuenta en sus libros” (ASB: 303). Ana de San Bartolomé actuará como enfermera de Teresa y acompañante en la hora de su muerte, también mediará en los pleitos por la apropiación de su cadáver, *interviene sobre su cuerpo*. Después se encargará de defender y continuar su obra, de sustituirla en las tareas de fundación, *pone el cuerpo*.

Desde aquí, se erige una de las relaciones yo-cuerpo/otro-cuerpo más singulares del género, pues mientras el cuerpo de Teresa de Jesús existe en el mundo, el de Ana de San Bartolomé se diluye, pierde su singularidad para convertirse en un apéndice. Ana lava a Teresa, la cuida en la enfermedad, la acompaña por los caminos, describe las penitencias de la Santa y sus éxtasis, incluso le sostiene la cabeza en el momento de la muerte, donde Santa Teresa no busca con la mirada al sacerdote, sino a la hermana: “Y me mostró tanta gracia y amor, que me tomó con sus manos y puso en mis braços su cabeça y allí la tuve abraçada hasta que

murió” (ASB: 307-308). De hecho la Santa es consciente de los peligros de tal “asimiento”:

Y algunas veces la Santa me decía que no era buena para mi alma este asimiento con las amigas, que e quitase para bien de mi alma; mas asta esta ora que Dios la llevó no se me avía quitado. Ella me lo alcançó, porque desde entonces é sido libre y desasida... y quedé con un ánimo fuerte para acomodar su santo cuerpo. (ASB: 308)

Aunque la muerte de la de Ávila parece liberar a Ana de San Bartolomé, restituirle su singularidad, el ánimo que queda es “para acomodar su cuerpo”, para librar una batalla política por los restos de la Santa, pero también por su legado espiritual. Apunta Alison Weber que Ana de San Bartolomé experimentó la total convicción “de que ella era el vehículo a través del cual se transmitía el legado espiritual e histórico de santa Teresa”,¹⁵ quien le había donado de manera sobrenatural la capacidad de escritura. La autoridad de la Santa es tal que llega a enmendar la palabra del confesor:

Yo fue a nuestra santa madre que me dijese que era así, y díla cuenta de todo lo que me aví pasado. Y díjome que no tuviese pena, que no era demonio, que ella avía pasado por esa mesma oración, con los confesores que no la entendían. Con esto yo quedé consolada y crey que lo que la santa me decía era Dios. (ASB: 296)

Pero todavía hay más, pues el cuerpo de Teresa no sólo ocupa el de Ana durante algún tiempo, sino que sustituye a ese otro cuerpo que protagoniza las *vidas*: el de Cristo. De esta manera, si la *Relación Espiritual* contiene algunas escenas propias de la erótica divina como el intercambio de corazones:

Y se me apareció el señor como un galán enamorado. Veýale venir de lejos con unos pasos muy ligeros y llegó a mi por el lado del corazón, y quedéme con grande amor recojida, y me-

¹⁵ Alison Weber, “El feminismo parcial de Ana de San Bartolomé”, *Literatura y feminismo en España*, ed. Lisa Vollendorf, Icaria, Barcelona, 2005, p. 79.

tió la mano y asíóme el coraçón como si le tirara, y ansi me do-
lió... Con esta oración tan fuerte traía un fuego dentro de mí
que pareçía me quemava dentro de mi espíritu. (ASB: 436)

Éstas no sólo quedan relegadas a las páginas posteriores a la muerte de la San-
ta, sino que, además, son acompañadas por otras muchas experiencias donde es
Santa Teresa quien se aparece y hace llegar la gracia:

Y enstando la Priora para decir el oficio, vi la santa sobre su si-
lla con tanto resplandor... y alléme toda mi alma inflamada en
el amor de Dios, que todos los maytines lo tuve, muy agradeçi-
da de ver la gloria que tenía la santa... Otras veçes muchas,
me confortava con un amor y un olor como si su santo cuerpo
estuviera a la par de mi; y aunque no se mostraba, sentía su
olor y favor que estaba cerca de mi. (ASB: 311)

El cuerpo de Teresa de Jesús encarna un erotismo que nace de un con-tacto, se
convierte en sinécdoque de una mística, intercambia su sentido con el cuerpo de
Cristo, logrando un poder inusitado en la tradición de las *vidas*, donde una figura
femenina sabe y provoca goce. Ana de San Bartolomé no alcanza a transformar su
yo-cuerpo en yo-sujeto, pero sí intuye la revolución por venir, en tanto figura de
ventriloquía por la que habla Teresa, al tiempo que sustituye la tradición corporal
reivindicada por Ana de San Agustín por un lenguaje propio que nace y termina
en Santa Teresa de Jesús.

2.3. Ana de Jesús, el cuerpo esforzado

Han sido muchos los críticos que han señalado que el *Libro de la vida* debe
leerse en continuidad con el *Libro de las Fundaciones*, a modo de autobiografía en
dos planos: el espiritual y el material: el primero termina por transmutar la *vida* en
tratado de oración, el segundo completa a éste dándole la dimensión histórica que
la oración sustituye. La tradición de *vidas* de monjas suele combinar ambos, aun-
que el delineamiento corporal empuja el orden de lo cotidiano al borde del texto.
Pero todavía hay más, pues *Las Fundaciones* introducen una nueva representa-
ción paradójica del cuerpo: la del cuerpo esforzado, que opone a la pasividad del
cuerpo místico el cuerpo activo de la fundadora, al cuerpo lánguido de la enferma
el de la viajera inagotable. Teresa de Jesús está anticipando un modelo femenino

corporal que sólo habría de triunfar cuando el realismo y el naturalismo dieran cuenta de la inserción del cuerpo femenino en la lógica capitalista.

Ana de Jesús (1545-1561) no escribe su vida, pero sí nos lega un rico epistolario, que es el fondo un diario, de su lucha cotidiana en el quehacer conventual; también del paso del cuerpo joven al cuerpo viejo. De manera inusual una monja relata sus dolores y enfermedades, no como acto de mortificación por Dios, sino de pasaje de tránsito hacia la muerte, que sólo puede contarse desde la queja: “con estos dolores tan terribles que me tienen descoyuntada” (AJ: 1608), “qué lástima me tendría si me viese cuan estoy, y lo que me cuesta cada palabra que digo” (AJ: 1620). La lógica no es la del cuerpo mortificado, sino la del cuerpo esforzado que intercambia trabajo por recompensa. La enfermedad violenta la lógica capitalista y las cartas de Ana de Jesús se convierten en una lista de remedios: “Çumo de regaliz coçido, que parece cosa mala y es bonísimo para el pecho” (AJ: 1608), “el remedio que me escribió tomé, azúcar con vino tinto que me abrasó” (AJ: 1616).

De esta manera, las cartas sólo abandonan su tono pragmático cuando se dirigen a Beatriz de la Concepción: “Deseo por ver a mi madre y doy gracias a Dios de que hay eternidad en que nos gocemos”. Si el cuerpo enfermo ya no se mortifica por Dios, el cuerpo místico también ha dejado de gozar con él, la “lógica del esfuerzo” es mucho más mundana:

Crea que estamos echizadas la una con la otra, por que el día que no hablo con Vuestra Reverencia no puedo vivir. Y ansi busco la escribir, y comienzo sin cortesía, por no tener más papel que más hiciese. Hija mía, su padre Dios le de gloria, que ahora pruebo lo que sentiría de verse sin su Beatriz, pues con tener yo esperanza de ver y servirla tanto, no puedo significar la décima parte de lo que en esto siento. (AJ: 81)

Concepción Torres explica que el tono intimista fue muy frecuente entre algunos miembros de la orden del Carmelo, pero también reconoce, que la monja sólo se dirige en esta clave a Beatriz de la Concepción. Sea como fuere, de lo que no cabe duda es de que sólo desde la erótica el cuerpo esforzado supera el *hacer* para llegar al *ser*, intuye el resto sobre el que se construye el yo-sujeto de Teresa de Jesús.

3. Erótica de los cuerpos y las almas: hacia una teoría del sujeto

En otro lugar, yo misma defendía que la distancia que media entre las *vidas*, como textos que dicen “yo” en los siglos XVI y XVII, y las *autobiografías* modernas viene cifrada por el tránsito de un *yo-cuerpo* a un *yo-sujeto*, entendiendo a este último como el espacio del nacimiento de la autorreflexividad narrativo-subjetiva.¹⁶ El *Libro de la vida* puede leerse, a mi juicio, como el nacimiento de ese instante, mientras que la tradición de *vidas* de monjas, que lo toman como ideologema, niegan y afirman en distinto grado la revolución que éste contiene. El espacio de la erótica, donde se escenifica de manera hiperbólica, la relación entre un alma y un cuerpo permite apreciar la cadena de afirmaciones y de negaciones. Explica Georges Bataille cómo

la experiencia mística... introduce, en el mundo dominado por un pensamiento que se atiene a la experiencia de los objetos... un elemento que, en las construcciones de ese pensamiento intelectual, no tiene ningún lugar, como no sea negativamente, en tanto determinación de sus límites. En efecto, lo que la experiencia mística revela es la ausencia de un objeto. El objeto se identifica con la discontinuidad; por su parte, la experiencia mística, en la medida en que disponemos de fuerzas para operar una ruptura de nuestra discontinuidad, introduce en nosotros el sentimiento de la continuidad. Lo introduce por unos medios distintos del erotismo de los cuerpos o del erotismo de los corazones. Más exactamente la experiencia mística prescinde de los medios que no dependen de la voluntad. La experiencia erótica, vinculada con lo real, es una espera de lo aleatorio: es la espera de un ser dado y de las circunstancias favorables. El erotismo sagrado, tal como se da en la experiencia mística, sólo requiere que nada desplace al sujeto.¹⁷

Teresa de Jesús convierte su obra en el espacio de afianzamiento del sujeto, en la afirmación radical de la voluntad, provocando una doble transformación: la del

¹⁶ *Heredar la palabra*, ob. cit., pp. 235-240, aunque todo el libro está dedicado a demostrar esta hipótesis.

¹⁷ Georges Bataille, *El erotismo*, Tusquets, Barcelona, 2002, p. 28.

yo, pero también la del yo-mujer, que al erigirse en portavoz del cambio no sólo rescribe la relación entre alma/cuerpo, sino también entre hombre/mujer.

Ana de San Agustín desconoce la revolución de Teresa y reivindica un yo-cuerpo, que es femenino, pero su gesto no es inocente, pues aunque acepta la lógica de poder la agrieta en su mismo centro al legitimar una tradición, que anticipa el plural “mujeres”, como gesto de reivindicación política. Ana de San Bartolomé, en tanto figura de ventriloquia, por la que habla Teresa, no sabe culminar la transformación, pero difunde su eco haciendo resonar el intento. Por último, Ana de Jesús al perforar la lógica del cuerpo esforzado con la fuerza del hechizo descubre la alteridad como espacio de constitución subjetiva y la erótica como el lugar privilegiado para su puesta en escena. “Aquella loca, que sabía más que todos los hombres. Y que sabía a fuerza de querer convertirse en pájaro” hizo de su locura y de su vuelo un ritual coral, donde otras locas con alas contribuyeron a redefinir el significado de la palabra *mujer*.