

La mística

Grandes secretos que no entendemos¹⁵

Llamo «secretos místicos» a los secretos divinos que Dios comparte con el alma a través de la experiencia mística, aunque no se me escapa que la expresión en sí tiene algo de pleonasmio. La palabra *místico* proviene del griego *mystikós*, que equivale a «arcano», «cerrado», «misterioso» o «secreto». En realidad, *misterioso* y *místico* tienen la misma raíz, el verbo griego *myein*, que significa «cerrar», «estar cerrado». Lo que recuerda a una de las acepciones de la palabra *secreto*, algo que está cerrado, físicamente oculto.

Ya me he referido en la introducción al concepto de secreto de una manera general, pero ¿y la mística? Se trata de un término altamente escurridizo, y no aparece como nombre aislado hasta el siglo xvii. En el primer diccionario de uso de la lengua española de 1611, el *Tesoro de la lengua castellana o española* (1998) de Covarrubias, no encontramos la palabra *mística*, sino solamente la entrada: «MÍSTICO, vale tanto como figurativo, como sentido místico», que remite a otra definición. En *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, el historiador francés Michel de Certeau (2007: 350) explica que antes del siglo xvii lo místico «no era más que lo que calificaba otra cosa y podía afectar a todos los conocimientos o a todos los objetos en un mundo religioso». A partir del siglo xvii y debido a la proliferación de la literatura mística, se sustantiva la palabra, que se refiere a un modo de experiencia, un género de discurso y una región del conocimiento.

Las obras de Teresa entrarán a formar parte de ese género de discurso, de hecho, su cuerpo literario contribuye a definir lo que significa mística. Las obras completas de la monja carmelita se publicaron por primera vez en 1588 en una edición que preparó y prologó, a instancias de la emperatriz María de Austria, hermana de Felipe II, fray Luis de León. Los libros tereesianos adquirieron una gran popularidad y Teresa de Ávila, junto a Juan de la Cruz, pasaría a formar parte de los grandes místicos de Europa.

15 Teresa de Jesús, 1999: 281.

La vida mística existe desde inicios de la historia religiosa, pero en el siglo XVII, tras la Contrarreforma comienza su aislamiento y su objetivación. Se convierte en una particularidad, una excepción digna de ser estudiada. El estudio de la mística no se secularizó hasta que a finales del siglo XIX, principios del siglo XX, se populariza su investigación desde el punto de vista psicológico, cuyo mayor exponente fue Jean Martin-Charcot (1825-1894), quien la relaciona con sus estudios de histeria y conecta las alucinaciones de sus pacientes con las visiones celestiales de varias santas, entre ellas, la propia Teresa¹⁶. En el plano secular, los estudios clínicos sobre los místicos han ido perdiendo importancia frente a los estudios históricos, como las obras de Certeau; o los estudios de crítica literaria que suelen centrarse en autores concretos. Sin embargo, es todavía dentro de la teología en donde encontramos los mayores estudios sobre misticismo. El profesor emérito Bernard McGinn dedicó su carrera a estudiar el misticismo religioso del cristianismo occidental y en su obra *The Foundations of mysticism* (1991) lo definió como «la parte de la creencia y práctica que se refiere a la preparación, la conciencia y la reacción de lo que puede ser descrito como la inmediata o directa presencia de Dios»¹⁷.

Este autor nos ofrece una idea de misticismo como un proceso que engloba la preparación de la experiencia, la experiencia y las consecuencias de esta experiencia de encuentro directo con Dios. El encuentro directo con la divinidad, con lo trascendente, es lo que tienen en común todas las experiencias místicas. Me interesan las particularidades del misticismo religioso en el siglo XVI, cuando todavía su estudio no está formalizado. En el panorama español, uno de los trabajos más completos de las últimas décadas es el libro de Melquiades Andrés *Historia de la Mística de la Edad de Oro en España y América* de 1994. Aunque tendencioso, Andrés escribe desde la perspectiva del creyente, no se debe despreciar la labor de organización y agrupación de las principales corrientes y personalidades místicas del momento. Cuenta además con un extenso índice de obras desde el 1478

16 Para más información sobre este tema resulta interesante el libro de Amelina Correa Ramón (2019) *¿Qué mandáis hacer de mí? Una historia desvelada de relecturas teresianas en el contexto cultural de entresiglos*, en donde la autora muestra cómo Teresa de Ávila fue leída de una manera polarizada como modelo a seguir o riesgo a evitar, espíritu elevado o cuerpo insatisfecho, lo que contribuyó a su propio atractivo así como a la definición de feminidad.

17 A no ser que especifique lo contrario todas las traducciones del inglés son mías.

al 1750. Uno de los conceptos claves con los que trabaja Andrés es la idea de que «la mística la hacen los místicos».

En este texto, no utilizo tanto la palabra *mística* como el adjetivo *místico*, en el sentido que explicaba De Certeau se utilizaba antes del siglo XVII, como un calificativo general para hablar de lo divino, sino concretando un poco, con lo que se definiría después por mística a través de las obras de místicos como Francisco de Osuna, Teresa de Ávila, Juan de la Cruz o Luis de León. Lo místico sería lo relativo a la mística, es decir, lo relativo a la parte de la teología que tiene como objeto de estudio la unión más íntima del alma y Dios. Esta unión es una experiencia de lo inenarrable que se encuentra presente en todas las religiones y civilizaciones del mundo. La mística española tiene como denominador común «el amor de Dios al hombre y la disposición de este a colaborar con él», lo que les separa radicalmente de las ideas luteranas. Melquiades Andrés (1994: 12) lo explica con exactitud: «Para Lutero, Dios no puede cooperar con el hombre por hallarse éste sustancialmente corrompido, y esa cooperación le mancharía y haría dependiente de cualquier veleidad humana».

En la primera mitad del siglo XVI, Francisco de Osuna define la mística en contraste con la escolástica. La primera pertenece a la voluntad y «se perfeccionará añadiendo amor», y la segunda es una ciencia que pertenece al entendimiento, que perecerá con la fe y que trata de conocer a Dios contemplándolo como suma verdad, para practicarla «ha menester buen ingenio y continuo ejercicio, y libros y tiempo» (Osuna, 1972: 236). La diferencia entre mística y teología no es solo una diferencia de dos formas distintas de aproximarse a Dios, entraña también la cuestión de quién puede acercarse a Dios. La escolástica está vetada a las mujeres, san Pablo repite en varias ocasiones que las mujeres deben ser alejadas de la tarea apostólica (1 Cor 14:34-37; 1 Tim 2:11-14), pero las mujeres sí pueden amar a Dios y por lo tanto pueden también llegar hasta él a través de la mística.

La gran mística española, y lectora de Osuna, se refiere muy pocas veces al misticismo o sus acepciones. La única clara referencia la encontramos en el *Libro de la Vida* y es una referencia a la «mística teología», que cita por primera vez en el capítulo 10, cuando comienza a describir sus experiencias de encuentro con Dios, y que pertenece a la parte del libro que Teresa espera que su confesor guarde «en secreto»:

1. *Tenía yo algunas veces, como he dicho, aunque con mucha brevedad pasaba, comienzo de lo que ahora diré: acaeciame en esta representación que hacía de ponerme cabe Cristo, que he dicho, y aun algunas veces leyendo, venirme a deshora un sentimiento de la presencia de Dios que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí o yo toda engolfada en El.*

Esto no era manera de visión; creo lo llaman «mística teoloxía». Suspende el alma de suerte, que toda parecía estar fuera de sí: ama la voluntad, la memoria me parece está casi perdida, el entendimiento no discurre, a mi parecer, mas no se pierde; mas, como digo, no obra, sino está como espantado de lo mucho que entiende, porque quiere Dios entienda que de aquello que Su Majestad le representa ninguna cosa entiende. (Madre de Dios y Steggnik, 1986: 66)

La carmelita no se refiere a «mística *teoloxía*» como parte de una disciplina de estudio dentro de la teología, o el estudio de la divinidad. Teresa identifica «mística *teoloxía*» con la experiencia en sí, con lo que había visto: un momento en que se siente la presencia de Dios y el alma parece estar fuera de sí. Más adelante, en el capítulo 12, volvemos a encontrar la mención:

5. *Pues lo que digo «no se suban sin que Dios los suba», es lenguaje de espíritu. Entenderme ha quien tuviere alguna experiencia, que yo no lo sé decir si por aquí no se entiende. En la mística teología que comencé a decir, pierde de obrar el entendimiento, porque le suspende Dios, como después declararé más, si supiere y El me diere para ello su favor. (Madre de Dios y Steggnik, 1986: 76)*

Nuevamente observamos que se refiere a la experiencia. Además, encontramos una pista que nos indica de dónde viene su uso de «mística teología». La pista es el verbo *subir*. *Teología mística* es el título de la obra de Pseudo Dionisio Areopagita, en donde renuncia a los sentidos y a lo inteligible para la unión directa con Dios, como Teresa también dice, «pierde de obrar el entendimiento», y habla de la vía mística de una forma espacial, como subida al monte, igual que el franciscano Bernardino de Laredo (1482-1540) en su *Subida del Monte Sión por la vía contemplativa*. Los libros de Pseudo Dionisio estaban solo en latín, por lo que no parece posible que Teresa, cuyos conocimientos de esta lengua eran rudimentarios, tuviese acceso a su contenido. Seguramente fue a través del libro de Laredo, publicado en Sevilla en 1535, como ella llegó a familiarizarse con las enseñanzas del Aeropagita¹⁸. *Subida*

18 Siguiendo el estudio de Luis Girón-Negrón, «Dionysian Thought in Sixteenth-Century Spain Mystical Theology», publicado en *Modern Theology* 24, n.º 4 (2008), Christopher

del Monte Sión por la vía contemplativa la ayuda a entender su propia oración y las señales que Dios le da como señales divinas y no demoníacas¹⁹. Luego tenemos dos características en las que Teresa, coincidiendo con la tradición franciscana que recogen Laredo y Osuna, es constante: la suspensión del entendimiento y la dimensión espacial del momento experiencial, expresado en este caso como subida, pero más tarde en *Las moradas* será expresado como entrada, ya que el alma deja de ir a un lugar de unión cualquiera para ir dentro de sí misma.

Finalmente, en el capítulo 18, en el que nos adentramos en el grado más perfecto de oración, el grado cuarto en el que se produce la unión, aparece por primera vez la «mística teología» como una disciplina que habla de esta unión:

2. El cómo es ésta que llaman unión y lo que es, yo no lo sé dar a entender. En la mística teología se declara, que yo los vocablos no sabré nombrarlos, ni sé entender qué es mente, ni qué diferencia tenga del alma o espíritu tampoco; todo me parece una cosa, bien que el alma alguna vez sale de sí misma, a manera de un fuego que está ardiendo y hecho llama, y algunas veces crece este fuego con ímpetu; esta llama sube muy arriba del fuego, mas no por eso es cosa diferente, sino la misma llama que está en el fuego.

Esto vuestras mercedes lo entenderán —que yo no lo sé más decir— con sus letras. Lo que yo pretendo declarar es qué siente el alma cuando está en esta divina unión. (Madre de Dios y Steggnik, 1986)

Varios críticos, y a la cabeza de todos ellos Alison Weber²⁰, se han encargado de señalar el juego retórico de Teresa a quien como mujer no se le

van Ginhoven (2010) traza la influencia de Pseudo Dionisio en Teresa, cuyos libros solo se encontraban en latín, a través de los franciscanos Osuna y Laredo. Véase Christopher Van Ginhoven, *The Theurgic Image: Ignatius of Loyola, Teresa of Avila, and the Institutional Praxis of the Counter-Reformation*, 313-315.

- 19 Así se expresa Teresa en el capítulo 23 del *Libro de la Vida*: «Como me dijo esto, con el miedo que yo traía, fue grande mi aflicción y lágrimas. Porque, cierto, yo deseaba contentar a Dios y no me podía persuadir a que fuese demonio; mas temía por mis grandes pecados me cegase Dios para no lo entender. Mirando libros para ver si sabría decir la oración que tenía, hallé en uno que se llama «Subida del Monte», en lo que toca a unión del alma con Dios».
- 20 Alison Weber, en su libro *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity* (1990), estudia el uso de la retórica en la obra escrita de Teresa, relacionándola con el contexto y la situación que le tocó vivir y argumenta cómo la monja carmelita utiliza las creencias de inferioridad de las mujeres, especialmente después del Concilio de Trento, de una

permitía participar en las discusiones teológicas o discutir la doctrina. En la línea de Weber se pueden leer estos tres momentos en los que Teresa se comunica de forma confusa: «Que yo los vocablos no sabré nombrarlos» o la modestia de «mística teología» como una treta retórica para defender una postura subversiva de la experiencia directa de Dios frente a la doctrina y la erudición de la Iglesia, desde su posición subalterna como mujer, aunque este tema formaría parte de un estudio diferente del que aquí persigo. Las cuestiones de los usos retóricos teresianos han sido ya ampliamente estudiados y resulta infructuoso preguntarse por las intenciones que la llevaron a escribir con un determinado estilo. Me interesa, sin embargo, destacar esta fusión entre el momento de la unión con Dios y la disciplina que lo estudia. Las implicaciones de este «todo» van más allá de una mera confusión y posiblemente Teresa fuera bien consciente de su importancia.

En los años de formación de la carmelita, la Iglesia vivía una época de apertura que comenzó con una renovación por los excesos del clero en la última parte de la Edad Media. Un momento muy favorable a las mujeres. A principios del siglo XVI, Erasmo exhortó a incluir a las mujeres

forma irónica para defender sus favores espirituales, su desobediencia a los letrados, su iniciativa administrativa, su derecho a enseñar en el sentido paulino, y su inmediato acceso a las escrituras. Así, con su retórica de la feminidad, concluye Weber, consigue una voz pública para sí misma y quizá para otras mujeres. Clérigos de la época como fray Luis de León, o la monja Magdalena de la Cruz, pasaron varios años en la cárcel. Para Weber, Teresa consigue inmunidad por sus estrategias retóricas. Una de las más importantes es su insistencia en que ella escribe como habla, y continuamente quiere remarcar esta idea de estilo coloquial y despreocupado (como la mayoría de la crítica tradicional ha destacado). Su sintaxis se acerca a la oralidad: con frases fragmentadas, frecuentes interjecciones, apartes, y digresiones. Léxicamente utiliza diminutivos, superlativos y palabras coloquiales. La escritora también hace explícito en distintas ocasiones esta cercanía a lo oral, lo espontáneo y que carece de «letras». Ya a mediados del siglo pasado Menéndez Pidal hace notar que el estilo de santa Teresa es deliberado. Las críticas más clásicas de Teresa se adhieren a la máxima de Montaigne de que el estilo afectado de Teresa se deriva de su condición de mujer. Es un estilo «femenino». Weber parte de la hipótesis de que Teresa más que escribir como una mujer escribe como creía que las mujeres eran percibidas al hablar. Abundan las expresiones autodespreciativas. Los estudios de género que se han llevado a cabo desde 1970 demuestran que no existen diferencias por género al hablar sino por clase social y distribución de poder. Teresa utiliza el discurso privado de los grupos subordinados en general, y las mujeres en particular, para crear un discurso a la vez público y privado, didáctico y afectivo, autoritativo y familiar.

en la filosofía de Cristo en una obra reimpressa en España en 1555 como *La paráclisis o exhortación al estudio de las letras divinas*. En Castilla, el último representante de este intento reformador fue el cardenal Cisneros. Entre los libros que influenciaron a la escritora abulense se encuentra el *Tercer abecedario espiritual* de Francisco de Osuna que defiende la universal perfección cristiana incluyendo a las mujeres explícitamente en su capacidad de alcanzar a Dios: «La teología mística, aunque sea suprema y perfectísima noticia, puede, empero, ser habitada de cualquier fiel, aunque sea mujercilla e idiota» (Osuna, 1972: 391).

La defensa de la vía experiencial para alcanzar la perfección divina frente a la disciplina teológica, que se encontraba solo en manos de unos pocos miembros de la Iglesia, formaba parte de las ideas erasmistas que se extendían por Europa a través de libros en lengua vernácula publicados a principios del siglo XVI, muchos de ellos serán prohibidos en los sucesivos Índices de libros prohibidos que publicara la Inquisición desde 1559 como reacción a la Reforma luterana. Teresa defenderá en sus obras la superioridad experimental sobre el conocimiento intelectual, apoyando así la posibilidad de las mujeres de alcanzar la perfección.

Para esta *mujercilla*, la merced que viene de Dios no es solo la merced, sino entenderla y saber decirla; luego disciplina (entendible y transmitible) y objeto (unión con Dios, inenarrable) forman parte de un mismo regalo divino. El secreto místico se convierte en una herramienta teórica, gracias a la cual es posible discernir la concepción teresiana del alma, el espacio interior y sus encuentros místicos y las consecuencias político sociales que los acompañan. En búsqueda del secreto místico, analizaré principalmente dos obras teresianas: *Libro de la Vida* y *Las moradas del castillo interior*, por ser las obras mayores en donde de una forma explícita y continua se hace referencia a los secretos místicos.

1. *Que no se sufre escribir*²¹. El riesgo de dar testimonio en el *Libro de la Vida*

*O orzchis Ecclesia, armis divinis praecineta, et hyacinto ornata,
tu es caldemia stigmatum loifolum et urbs scienciarum. O, o tu
es etiam crizanta in alto sono, et es chorzta gemma.*

HILDEGARD DE BINGEN (1098-1179)

La primera vez que aparece explícitamente el término secreto en el sentido místico en el *Libro de la Vida* es en el capítulo 21. Ya desde el capítulo 10 Teresa viene explicando sus experiencias místicas a través de la oración en recogimiento, y desde el capítulo 18 nos hemos adentrado en la forma más perfecta de oración, aquella en la que «faltan y todas las potencias y se suspenden de manera, que en ninguna manera, como he dicho, se entiende que obran» (Madre de Dios y Steggnik, 1986: 102). Teresa llamará en *La moradas* a este estadio de la oración, oración de unión, que corresponde al momento en que Dios comienza a obrar mercedes en el alma. Ya no es solo la buena disposición del orante, Dios comienza a intervenir en él, por lo tanto, no sorprende que sea aquí en donde se empiecen a mencionar los secretos místicos:

11. (...) *Son ya almas fuertes que escoge el Señor para aprovechar a otras; aunque esta fortaleza no viene de sí. De poco en poco, en llegando el Señor aquí un alma, le va comunicando muy grandes secretos.*

12. *Aquí son las verdaderas revelaciones en este éxtasis y las grandes mercedes y visiones, y todo aprovecha para humillar y fortalecer el alma y que tenga en menos las cosas de esta vida y conozca más claro las grandezas del premio que el Señor tiene aparejado a los que le sirven.*

Plega a Su Majestad sea alguna parte la grandísima largueza que con esta miserable pecadora ha tenido, para que se esfuercen y animen los que esto leyeren a dejarlo todo del todo por Dios. Pues tan cumplidamente paga Su Majestad, que aun en esta vida se ve claro el premio y la ganancia que tienen los que le sirven, ¿qué será en la otra? (Madre de Dios y Steggnik, 1986: 119)

En esta cita encontramos dos características importantes en la obra teresiana y en su relación al secreto místico: la primera es que es Dios quien «escoge». Él decide a quién revela o no sus secretos reafirmando su poder.

21 Teresa de Jesús, 2008: 83.

Si cualquiera pudiese, con gran entrenamiento acceder a los mismos, Dios perdería parte de su poder, ya que sus secretos estarían a merced de las habilidades humanas. Como se verá en *Camino de perfección*, cada hermana puede ponerse a disposición y dejarse a la voluntad de Dios, pero el claro énfasis en el *Libro de la Vida* es la agencia divina²². El secreto se lo ha dado, entre otros, a Teresa, a quien sus confesores piden que lo revele. Este secreto que se pide revelar y aquí entramos en la segunda característica, es extremadamente valioso para la España de la época, es un secreto que habla sobre la muerte.

Adquirido el grado de oración más perfecto y llegada el alma a los éxtasis, se pierde el interés por la vida y se empiezan a desear las «grandezas» que Dios dará a quienes le sirven, una vez se haya muerto. La promesa de este libro es desvelar estos «grandes secretos», «las verdaderas revelaciones en este éxtasis y las grandes mercedes y visiones» (Madre de Dios y Steggnik, 1986). Teresa utiliza el valor negativo del secreto²³, ella lo tiene y otros no. Seduce a quien la lee con la posibilidad de participar de este secreto divino, sin necesidad de haber sido elegido, a través de su escritura.

El secreto es algo tan poderoso que hace desdeñar lo más básico, la propia vida. Luego estos «grandes secretos» son algo altamente deseable y son la clave para dejar de temer a la gran obsesión peninsular del siglo XVI: la muerte. Poseer el secreto de la muerte es una de las más valiosas posesiones teresianas que le confiere un gran poder, especialmente en el

22 En el capítulo tercero explico cómo según a quién vaya dirigido el texto, a sus monjas o a sus confesores, Teresa modifica el papel que juega la agencia de cada uno para acercarse a Dios. En el *Libro de la Vida*, dejar claro que es Dios quien elige le servirá para justificar sus visiones frente a sus superiores.

23 Georg Simmel (2010) advierte, en este sentido, del peligro de sobrevalorar el secreto: «El secreto sitúa a la persona en una posición excepcional; ejerce una atracción social determinada, independiente, en principio, del contenido del secreto (...) Del misterio y secreto que rodea todo lo profundo e importante, surge el típico error de creer que todo lo secreto es al propio tiempo profundo e importante. El instinto natural de idealización y el temor natural del hombre actúan conjuntos frente a lo desconocido, para aumentar su importancia por la fantasía y consagrarle una atención que no hubiéramos prestado a una realidad clara». No solo desde el campo de la sociología se observa esta atracción del secreto, cualquiera que sea su contenido. Ya a finales del siglo XIX el escritor Oscar Wilde escribe en su célebre novela *The Picture of Dorian Gray*: «I have grown to love secrecy. It seems to be the one thing that can make modern life mysterious or marvelous to us. The commonest thing is delightful if only one hides it».

momento en que le tocó vivir. Las actitudes hacia la muerte son uno de los grandes puntos de divergencia entre las ideas protestantes de la Reforma²⁴ y la posición de la Iglesia católica tras el Concilio de Trento. Los protestantes no creen en el purgatorio. Ninguna acción o voluntad humana pueda ayudar a salvar el alma, solo Dios tiene capacidad de salvar a los humanos. En España, baluarte de la Contrarreforma, «el cielo, el infierno y el purgatorio eran parte de la topografía de la nación como Madrid, Gibraltar y los Pirineos»²⁵ (Eire, 2002: 6), dice Carlos M. N. Eire en su extenso estudio sobre el tema en *From Madrid to Purgatory*: «La última paradoja —y de ahí también lo excepcional— de las actitudes españolas hacia la muerte de la primera modernidad podría muy bien residir en la incapacidad de aproximarse a la muerte como algo “otro” o incluso “dudoso”» (Eire, 2002: 526).

La muerte era una realidad acuciante sobre la que no existían interrogantes y en la que se pensaba constantemente. Eire cita a Américo Castro en *España en su historia* (1948) que dice: «El alma española corrió como bisectriz entre una tierra divinizada y un cielo humanizado» (Eire, 2002: 526). Teresa establece un enlace directo entre la experiencia mística y la muerte, como veíamos tanto en la cita de más arriba y en uno de sus más famosos versos: «Vivo sin vivir en mí / Y tan alta vida espero / Que muero porque no muero» (Madre de Dios y Steggnik, 1986). Este es un tema recurrente en la literatura teresiana, ya que la muerte es un momento alegre en que se

24 Este punto está muy bien explicado en el libro de Carlos Eire, *From Madrid to Purgatory* (2002). Para empezar, los católicos dependían de los sacramentos ofrecidos por la Iglesia para su salvación. «The denial of purgatory and of the salvific value of the mass was a central part of the attack launched against Catholic soteriology by Martin Luther, Ulrich Zwingli, John Calvin, and many other Reformers. Generally, Protestants opposed Catholic soteriology on three fronts. First, by denying the redemptive value of any human actions and insisting instead that humans were saved only by faith in Christ, Protestants deny the possibility of human intercessions and the existence of any «pious works». Second, by insisting that Christ's sacrifice on the cross, could never be reenacted in the eucharist, they repudiated all salvific claims for the Catholic mass. Third, by teaching that humans were incapable of true purification and the salvation was a free gift of God, given only to those He chose during their life on earth, the Reformers denied the possibility of purification in the hereafter and demolished the principal rationale for the existence of purgatory. (...) What Trent attempted to do in the mid-sixteenth century was to defend traditional Catholic doctrine and piety and to call for a more vigorous promotion of these beliefs» (Eire, 2002: 171).

25 «Heaven, hell, and purgatory were as much a part of that nation's topography as Madrid, Gibraltar, and the Pyrenees» (Eire, 2002: 6).

consigue la ansiada unión con Dios. Testimonios como estos, en los que se describe el viaje del alma hacia Dios, son fruto y causa de la obsesión y la materialización de la muerte en la España del momento. Los católicos del siglo xvi debían prepararse para la muerte durante la vida, y ayudar a una persona a morir era parte de las obligaciones de los amigos y la familia. Las tentaciones que una persona experimentaba en este momento eran consideradas las más terribles de todas. En los manuales de muerte o *Ars moriendi* se describe el momento en que, durante la agonía, el alma se encuentra prácticamente fuera del cuerpo y, sin embargo, la razón todavía se mantiene despierta, de ahí que el demonio la ataque fieramente y ambos libren una dura batalla que la literatura devocional del momento describía con gran detalle. Las últimas voluntades constatan el entendimiento dual del alma y el cuerpo. En palabras de Eire:

De acuerdo con la fórmula usada en casi todos los testamentos de Madrid, el cuerpo era ofrecido a «la tierra que lo formó», mientras que el alma debía retornar «a Dios que la creó y la redimió». Este doble entendimiento del ser humano no era una abstracción teórica sino un principio organizador de las costumbres funerarias. (Eire, 2002: 168)

De manera que tras la muerte el cuerpo queda por un lado y el alma por el otro. El encuentro místico, el momento de comunicación de los grandes secretos, es también un momento de separación del cuerpo y el alma. La propia Teresa lo explica en los ejemplos que siguen: «Es de tal manera que verdaderamente parece sale del cuerpo [el alma], y por otra parte claro está que no queda esta persona muerta; al menos ella no puede decir si está en el cuerpo o si no en unos instantes» (Madre de Dios y Steggnik, 1986: 542). En el *Libro de la Vida* encontramos esta otra cita:

Mas aquí es con tan gran ímpetu muchas veces, que parece se quiere salir el alma del cuerpo a buscar esta libertad, ya que no la sacan. Anda como vendida en tierra ajena, y lo que más la fatiga es no hallar muchos que se quejen con ella y pidan esto, sino lo más ordinario es desear vivir. (Madre de Dios y Steggnik, 1986: 118)

Y más adelante, cuando narra un arrobamiento en el capítulo 38: «Estando en esta consideración, diome un ímpetu grande, sin entender yo la ocasión. Parecía que el alma se me quería salir del cuerpo, porque no cabía en ella ni se hallaba capaz de esperar tanto bien» (Madre de Dios y Steggnik, 1986: 209).

Teresa es la propietaria de una experiencia única, prácticamente conoce lo que le espera más allá de la muerte, un secreto, que es ansiado por la sociedad del momento y que se encarga de engrandecer: «Pues tan cumplidamente paga Su Majestad, que aun en esta vida se ve claro el premio y la ganancia que tienen los que le sirven, ¿qué será en la otra?» (Madre de Dios y Steggnik, 1986: 120).

La autora elabora aún más esta dualidad cuerpo alma en *Las moradas* al duplicar esta última en su naturaleza de contenido y recipiente. Afirma que el alma, cuando sale del cuerpo, no va a un lugar extraño, sino que se adentra en sí misma. El momento de la muerte del que hablan los manuales que analiza Eire y el momento místico del que habla Teresa, y aquí se analiza, guardan dos diferencias fundamentales: por un lado, el momento místico es transitorio y el alma puede volver al cuerpo, y, por lo tanto, dar algún tipo de recolección de esta experiencia; por el otro, el alma durante la experiencia mística se dirige a un lugar mucho más concreto que en el momento de la muerte. En el estudio de Carlos Eire el alma se dirige a Dios, estando Dios en un lugar indefinido, pero en Teresa, siguiendo la tradición agustina, el alma se dirige dentro de sí misma²⁶, en donde encuentra a Dios. Este giro hacia dentro tendrá graves consecuencias psicosociales que analizaré más adelante.

*

La posesión del secreto teológico de la muerte era algo peligroso para una mujer. A principios del siglo XVI, estalló en España un movimiento religioso de base popular, con una filosofía de *imitatio Christi* semejante a otros movimientos europeos de la época. Se trataba de los alumbrados o iluministas que abogaron por una espiritualidad más directa con Dios. Muchos de sus preceptos subvierten la autoridad de la hegemonía eclesiástica. Doreley

26 En el primer capítulo de *Las moradas del castillo interior* Teresa explica con claridad esta entrada: «5. Pues tornando a nuestro hermoso y deleitoso castillo, hemos de ver cómo podremos entrar en él. Parece que digo algún disparate; porque si este castillo es el ánima claro está que no hay para qué entrar, pues se es él mismo; como parecería desatino decir a uno que entrase en una pieza estando ya dentro. Mas habéis de entender que va mucho de estar a estar; que hay muchas almas que se están en la ronda del castillo que es adonde están los que le guardan, y que no se les da nada de entrar dentro ni saben qué hay en aquel tan precioso lugar ni quién está dentro ni aun qué piezas tiene» (Madre de Dios y Steggnik, 1986: 473).

Carolina Coll sintetiza con gran claridad dos de los preceptos que provocaron el ataque de la Inquisición al grupo y su sangrienta persecución:

El primero tiene que ver con el linaje de sus fieles. Los alumbrados están integrados mayoritariamente por conversos, o sea, judíos recientemente convertidos a la fe católica. El último es, paradójicamente, la igualdad genérica dentro de sus filas: tanto los hombres como las mujeres pueden alcanzar la sabiduría espiritual facilitándoles su tarea no una predisposición anatómica, sino un don de fe. Las mujeres ocupan un lugar prominente dentro del movimiento: son ellas quienes, por medio de trances y visiones, consiguen iluminarse con la palabra de Dios. La unión directa con la fuente legítima la autoridad de las alumbradas para realizar exégesis y profetizaciones hasta entonces prohibidas a la fémina de la especie, según las enseñanzas paulistas. (Coll, 2006: 46)

Con la Reforma protestante, la muerte del cardenal Cisneros, las acusaciones de anticlericalismo de Erasmo y el racismo anticonverso, termina la apertura religiosa, y en 1525 la Inquisición publica un edicto en que acusa a los alumbrados de protestantismo. La Contrarreforma aumentó el escepticismo contra las mujeres y trató de asegurar que las sagradas escrituras no fueran accesibles a los laicos. En 1546, la monja clarisa Magdalena de la Cruz, que en su momento fue venerada por la más alta aristocracia, fue asociada con los alumbrados y condenada por la Inquisición por endemoniada. Teresa no solo se permite confesar una relación directa con Dios, sino que además su método de oración en quietud recuerda a las prácticas de los alumbrados. Los confesores de la carmelita se muestran cautos a la hora de aceptar sus experiencias y de este escepticismo nacen las distintas versiones de «su vida». La primera de ellas, la cuenta de conciencia que escribe para Daza y Salcedo en 1554-55, le valió la desconfianza de estos y el consejo de que dejara la oración de recogimiento ya que consideraron que sus visiones provenían del demonio. Sin embargo, poco a poco, como Teresa misma explica, va ganando adeptos con las subsecuentes versiones que prepara, hasta que, tras su muerte, su obra entera es ratificada por la Iglesia. Veinte años después, en 1614, la de Ávila es beatificada. ¿A qué se debe este cambio de actitud de la institución? Teresa conocía los peligros a los que se exponía atreviéndose, como mujer, a hablar de los secretos de la «mística teología», por eso el capítulo 10 del *Libro de la Vida* abre con una advertencia:

*Comienza a declarar las mercedes que el Señor la hacía en la oración, y en lo que nos podemos nosotros ayudar, y lo mucho que importa que entendamos las mercedes que el señor nos hace, pide a quien esto envía, que de aquí en adelante sea secreto lo que escribiere, pues mandan diga tan particularmente las mercedes que hace el Señor*²⁷. (Madre de Dios y Steggnik, 1986: 66)

Si tenemos en cuenta que este libro consta de cuarenta capítulos, está claro que la mayoría de sus páginas se sitúan bajo la categoría del «secreto». ¿Por qué se arriesga a dejar por escrito sus experiencias? «Lo escrito posee una existencia objetiva que renuncia a toda garantía de secreto», dice Simmel (2010: 87), y efectivamente tenemos que reconocer que una vez que se deja un testimonio por escrito nos arriesgamos a que alguien más acceda a su contenido, sobre todo cuando estas páginas van dirigidas a otra persona y perdemos el control de su difusión y traslado como le pasó a Teresa²⁸. El testimonio de Ana de Jesús Lobera, una de las prioras con la que Teresa tenía más confianza, demuestra la ansiedad que le producía que su obra se manipulara por otras personas:

27 El deseo de que este libro sea secreto y sus lectores sean controlados nos remite al libro de Francesco Petrarca, *Mi secreto*, que el autor escribió para sí mismo y solo dejó que lo vieran unos pocos amigos. No parece que Teresa tuviese conocimiento de este volumen, no deja de resultar llamativo que Agustín es una de las grandes influencias tanto de Teresa como del italiano.

28 En las cartas de Teresa se puede encontrar la preocupación de la autora por dejar un mensaje secreto por escrito. Esta cautela no le pasó desapercibida a Bárbara Mújica, quien destaca en su libro *Teresa de Avila: lettered woman* del año 2009 cómo la carmelita se censura antes de escribir algo porque considera que no puede dejar por escrito: «A el señor Garcíálvarez quisiera harto más hablar que escribir; y por que no puedo decir lo que querría por letra, no escribo a su merced.» En esta misma carta, dirigida a las monjas carmelitas descalzas de Sevilla, hace referencia a otra misiva que se ha quemado: «Su carta recibí y quisiera no hubieran quemado lo que tenían escrito, porque hubiera hecho al caso. Desde luego no se pueden aventurar las razones que llevaron a quemar esta carta, pero no resulta descabellado pensar que se hiciese para que nadie más tuviera acceso a su contenido. Avila, 31 de enero de 1579, p. 1202 (BAC)». Toda esta carta está escrita en plural, posiblemente la priora María de San José la leería en voz alta a toda la comunidad. Pero hay algo que solo debería leer una persona: Garcíálvarez, y puesto que por carta esto resulta imposible, Teresa no lo escribe, se guarda el secreto. Un secreto que solo quiere compartir con el confesor de Sevilla que denunció a Teresa a la Inquisición, Garcíálvarez. La creación de grupos es una de las características del secreto. Quienes lo saben, o sabrán, Teresa y Garcíálvarez, y quienes no.

Cuando venían a sus manos, decía: Dios los perdone a mis confesores que dan lo que me mandan escribir, y ellos por quedarse con ello trasladando y truecan algunas palabras, que ésta y ésta no es mía, y luego las borraba y ponía entre renglones de su letra, lo que le habían mudado. (Urkiza, 2015: 484-485)

La declaración de Ana de Jesús²⁹ no solo nos alerta de la difusión que alcanzaron los textos teresianos en forma de manuscritos copiados de mano en mano³⁰. Puede que los confesores no respetaran el deseo de Teresa de que su libro fuese secreto. Quizá la preocupación por un traslado impreciso de sus palabras lo justifica el juego que construye con el entramado de sus palabras que protege el secreto de manera más efectiva que el ocultamiento de un texto. En el capítulo 32, explica cómo el Señor le muestra el infierno. Dedicamos los primeros párrafos a describir con detalle el lugar, la pestilencia y el dolor de las almas que moran allí, y después añade:

Andando yo, después de haber visto esto y otras grandes cosas y secretos que el Señor, por quien es, me quiso mostrar de la gloria que se dará a los buenos y pena a los malos, deseando modo y manera en que pudiese hacer penitencia de tanto mal y merecer algo para ganar tanto bien, deseaba huir de gentes y acabar ya de en todo en todo apartarme del mundo. (Madre de Dios y Steggnik, 1986: 175)

De manera que por mucho detalle con que nos describa lo que Dios le ha mostrado, hay «otras grandes cosas y secretos» que no explicita. Teresa explica y desvela hasta dónde puede, o decide que puede. La misma palabra «secreto» es como un naipe boca abajo³¹, del que solo conocemos que oculta una figura, pero no cuál es esta. El uso que da a este sustantivo podría asociarse con la figura retórica de la praeteritio o paralipsis. Ella muestra su carta vuelta, dice que Dios le ha mostrado «otras grandes cosas

29 Para profundizar en la documentación sobre Ana de Jesús así como de otras dinámicas discípulas de la autora de Ávila como Ana de San Bartolomé o María de San José, es especialmente interesante el trabajo sobre su correspondencia realizado por Bárbara Louise Mújica (2020) y recogido en el libro: *Women religious and epistolary exchange in the Carmelite Reform: the disciples of Teresa de Avila*.

30 La difusión de obras manuscritas a lo largo del siglo XVI no era en todo caso un hecho excepcional y estudios, como el de Fernando Bouza, *Corre manuscrito* (2002) han demostrado la importancia y diseminación de este tipo de volúmenes.

31 En otro momento y con más tiempo sería interesante establecer un paralelismo entre el secreto teresiano y *La carta robada* de Edgar Allan Poe, que tanto fascinó a Lacan y Derrida. El secreto de Teresa, como la carta, atrae sin conocerse su contenido y seduce a personaje tras personaje, que desconocen lo que en ella viene escrito.

y secretos» con lo que parece da por concluida la descripción de lo que ha visto, para luego provocar al lector con ciertas indicaciones sobre lo que el naípe, el secreto, esconde: «Gloria que se dará a los buenos y pena a los malos». No describe más en qué consiste esta gloria y esta pena, pero la gloria debe de ser muy deseable cuando lo que provoca es el deseo de hacer penitencia y ganar este bien que Dios promete. Por un lado, podemos pensar que Teresa está jugando con sus secretos un juego de póker, tratando de introducir en la mente de los otros jugadores la idea de que las figuras que oculta su mano son excelentes, generando en la mente del lector un valor añadido a las experiencias que solo ella ha compartido con Dios. Por otro lado, es el propio reconocimiento de la carmelita —en lo que si se me perdona el anacronismo sería un giro wittgensteiniano— de su incapacidad para describir lo visto, lo que fuerza a Teresa a expresar el contenido de su naípe, a través del uso de una palabra comodín como es «secreto», que señala que hay algo más que no se puede precisar, y que la única forma posible para comunicar los secretos que Dios comparte con Teresa es la aproximación y los ejemplos, como siglos más tarde diría Wittgenstein, es posible comunicarse por el lenguaje como hace con su famoso ejemplo del juego: «Y justamente así es como se explica qué es un juego. Se dan ejemplos y se quiere que sean entendidos en cierto sentido» (Wittgenstein, 1988: 93).

Utiliza Teresa una estrategia retórica parecida a la praeteritio, y no dice lo que podría decir pero lo anuncia, que es similar a anunciar un secreto. Seduce al lector generando expectativas que no desvela. En el capítulo 6 de *Meditaciones sobre los Cantares*, tras mencionar dos casos que conoce de almas que han recibido ciertas mercedes de Dios, añade: «He dicho de estas dos —y de algunas otras podría decir» (Madre de Dios y Steggnik, 1986: 463). Podría, pero calla.

En el capítulo 27 del *Libro de la Vida*, habla de la dificultad, casi imposibilidad, de escribir los secretos que Dios le comunica al alma:

9. (...) *Quédase tan espantada, que basta una merced de éstas para trocar toda un alma y hacerla no amar cosa, sino a quien ve que, sin trabajo ninguno suyo, la hace capaz de tan grandes bienes y le comunica secretos y trata con ella con tanta amistad y amor que no se sufre escribir.* (Madre de Dios y Steggnik, 1986: 145)

El final de esta cita nos alerta de una de las cuestiones más desconcertantes de los secretos místicos. ¿Cómo es posible dedicar tantas páginas a hablar de estos momentos de unión divina si se trata de experiencias que son tan sobrecogedoras, «que no se sufre escribir»?

La carga de la palabra «secreto» crece de nuevo, el secreto como naipe tapado implica una figura oculta, pero cuando esta carta se voltea y muestra un comodín, o la palabra «secreto», las posibilidades de anclar un significado a la palabra se pierden. En el conocimiento místico de Dios siempre hay un misterio intransferible. La palabra «otras» que precede a «grandes cosas y secretos» nos da la clave de una cuestión que ya se anunciaba anteriormente y que viene a reafirmar el prestigio y poder de Teresa por su contribución a la Iglesia católica en un momento de crisis: la resolución de la controversia entre la omnipotencia divina y el libre albedrío humano a través del uso de la cualidad de «lo secreto» en todo lo que se refiere a Dios y la experiencia mística. Por mucho que Teresa se esfuerce en decir lo que Dios le ha mostrado, siempre habrá *otras* cosas y secretos que no cuente, o que no pueda contar. De hacerlo desvelaría todos los secretos divinos y Dios no podría seguir siendo Dios. Si dijese abiertamente «he visto a Dios» y nos explicara cómo es, lo describiera para nosotros, lo que ha visto cambiaría. Porque Dios dejaría de ser «lo desconocido inconcebible», como dice Bataille (1973) en *La experiencia interior*, para convertirse en algo sometido. El secreto es la respuesta a la pregunta de cómo podemos tratar con lo extraño, o hablar de ello, «sin robarle su extrañeza» (Waldenfels, 1998: 5).

El *Libro de la Vida* nace como una confesión. A Teresa se le pide que ponga por escrito su «modo de oración», «las mercedes que Dios le ha hecho», sus «grandes pecados» y su «ruin vida», como establece en las primeras líneas del prólogo. La confesión es la herramienta con la que la Iglesia después del Concilio de Trento procuró devolver los movimientos místicos a su seno. Apunta Michel de Certeau en *La fábula mística* (2007) que en el siglo XVI la confesión se convierte en algo cada vez más complejo, debido también al cambio social que se está viviendo con la nueva organización del trabajo y el crecimiento de las ciudades. Otros especialistas en la historia de la confesión, como Chloë Taylor en su obra *The Culture of Confession from Augustine to Foucault. A Genealogy of the 'Confessing Animal'* (2008), ven también que esta práctica crece exponencialmente sobre todo entre las monjas, hasta tal punto que a partir del siglo XVII hubo que tomar

medidas sobre el problema de la sobreconfesión. Los religiosos en general, y particularmente los confesores, terminarían siendo los confesantes más escrupulosos. Había manuales para confesar y se pedía que se indagara en los pecados para que el confesante no se dejara nada. Esto generaba más culpa y ansiedad, pero además la creciente obsesión por la confesión generó secretos. Por un lado, los confesores están obligados a guardar los secretos de los fieles y, por el otro, al indagar sobre algo que no se puede o no se quiere contestar surge el secreto. Una pregunta pide una respuesta, al igual que cuando se reparten cartas se asume que estas esconden una serie de figuras en su cara oculta, cuando las cartas no se vuelven, o cuando la respuesta no se pronuncia, surgen los secretos. En ellos Teresa encuentra el aliado perfecto tanto para responder sobre sus experiencias místicas como para desarrollar sus proyectos políticos, como se verá en el próximo capítulo, de reforma y fundación de sus nuevos conventos.

El siglo XVI es un periodo de transición en el que se pasa de la confesión tradicional propia del medievo, que tenía lugar una o dos veces al año, de manera pública para ofrecer perdón por ciertos pecados al continuo autoexamen y las nuevas prácticas introspectivas. Dice Moshe Sluhovskiy en su libro *Believe Not Every Spirit* (2007) que a mediados del 1500 la dirección espiritual a través del contacto personal y epistolar ganó popularidad en los conventos, de hecho, las cuentas de conciencia de las monjas eran una práctica habitual en la época. Más que una enumeración de pecados, lo que vemos en el *Libro de la Vida* es una recolección de las experiencias místicas de Teresa, porque lo que estaba en juego era si a Teresa le hablaba Dios o el demonio. Las posesiones en la época medieval no tenían demasiada importancia, pero en los siglos XVI y XVII se vuelven más comunes a medida que florecen movimientos religiosos como el de los alumbrados que dan importancia a la relación directa e interior con Dios. La Iglesia estaba especialmente preocupada por las prácticas que valoraban más la pasividad interior que las meditaciones exteriores, porque podían conducir al rechazo de todos sus rituales y actos devocionales. Las posesiones demoníacas, así como los raptos místicos eran las dos caras de la misma experiencia religiosa. Se trató de desarrollar un sistema para discernir qué tipo de espíritus habitaban a las poseídas (en su mayoría mujeres). Inquisidores, confesores, consultores espirituales y madres superiores animaban a las monjas al continuo autoexamen con lo que se crearon nuevos mapas de la interioridad. Uno de los más influyentes es el teresiano.