



**LA RETÓRICA DE LA ALTERIDAD EN LOS TEXTOS DE LAS MONJAS
ALTOMODERNAS. CASO DE TERESA DE JESÚS MARÍA (O. C. D., 1592-1641)¹**

**THE RHETORIC OF ALTERITY IN THE EARLY MODERN NUNS' WRITINGS.
CASE OF TERESA DE JESÚS MARÍA (O. C. D., 1592-1641)**

Julia Lewandowska
Facultad de "Artes Liberales"
Universidad de Varsovia
ORCID: 0000-0002-7230-2089

Resumen

El artículo parte de los planteamientos de la filosofía de la alteridad entendida como una filosofía relacional para repensar los discursos místicos y teológicos de las autoras religiosas altomodernas dónde la alteridad, considerada como concepto y como experiencia, está apprehendida en cuatro interrelacionados niveles: el de la representación de sí, de la relación con el otro, de la transcendencia y del lenguaje. A la luz de estos presupuestos el estudio analiza la obra selecta de Teresa de Jesús María (O. C. D., 1592-1641) en cuya pluma la alteridad se convirtió en una herramienta eficaz para avalar la interpretación teológica y exégesis bíblica. El artículo contribuye también una documentación inédita complementaria del convento de las Carmelitas Descalzas de la Encarnación en Cuerva (Toledo).

Palabras Clave: retórica, alteridad, monjas áureas, místicas de los Siglos de Oro, Teresa de Jesús María, Carmelitas Descalzas, Cuerva (Toledo)

Abstract

The conceptual framework of the article draws on the philosophy of alterity understood as a relational one in order to rethink the mystical and theological discourses of early modern female religious authors where the alterity, considered as a concept and as an experience, is apprehended on four interrelated levels, namely: that of the representation of oneself; of the relationship with the other; of transcendence; and the one of language. In the light of these assumptions, the study analyses the selected work of Teresa de Jesús María (O. C. D., 1592-1641) in which the alterity became an effective discursive tool to endorse her theological interpretation and biblical exegesis. The article

¹ Este trabajo se ha realizado en el marco de dos proyectos de investigación: *The Mother Tongue: Textuality, Authority and Community in the post-Theresian Female Monasticism (ca.1560-1700)* (UMO-2020/39/D/HS2/00902, National Science Centre, IP Julia Lewandowska) y *Fastos, simulacros y saberes en la América Virreinal* (PID-2020-113841GB-I00, IP Judith Farré Vidal). Agradezco a la Prof. Judith Farré Vidal la invitación al seminario *Género y alteridad. Perspectivas transatlánticas (siglos XVI-XIX)* organizado por la Universidad de Salamanca y Centro de Ciencias Humanas y Sociales-CSIC (3-4/06/21) de las que surgió el núcleo del presente estudio.

also contributes complementary unpublished documentation from the convent of the Discalced Carmelites of the Incarnation in Cuerva (Toledo).

Key Words: Rhetoric, Alterity, Early Modern Nuns, Female Mystics from the Spanish Golden Age, Teresa de Jesús María, Discalced Carmelites, Cuerva (Toledo)

Introducción

“¡Oh amor por encima del cual no hay amor mayor! ¡Mi Dios se hizo carne para hacerme Dios! ¡El Verbo se hizo carne para hacerme a mí Dios!”² Este exclamo de la beata italiana tardomedieval Ángela de Foligno (1248-1309) nos obliga a preguntar por los límites y bordes de la realización extática del cuerpo y por el significado que la alteridad jugó en la experiencia religiosa —del orden teológico, místico y espiritual— femenina.³ Pone de manifiesto que para muchas religiosas escribir significaba afrontar la máxima paradoja de captar en el lenguaje la alteridad inscrita en la relación con la divinidad a la vez que la “diferencia” de su experiencia espiritual y corporal femenina conceptualizada en la época como el “segundo sexo”, o sea, el otro por antonomasia.⁴ Además, en un orden social y simbólico de la alta modernidad, dónde la voz femenina no poseía el estatus de la verdad, la noción de la alteridad funcionó muchas veces a modo de un argumento retórico permitiendo a las autoras monjas y beatas intervenir en la esfera del diálogo público sin cuestionar

² Ángela de Foligno, *Libro de la bienaventurada Sancta Angela de Fulgino [sic]* (Toledo: Sucesor de Hagembach, 1510), f. 60r. Este exclamo se halla en la última carta de la religiosa y además de su tono místico y extático, resulta ejemplar para estas formas de construcción de la autoridad textual femenina que se basaron en la fusión del orden corporal, espiritual, humano y divino y que se podría clasificar como un modelo de autoría *ad experientiam*. Análisis esta y otras estrategias retóricas de autoría en Julia Lewandowska, *Escritoras monjas. Autoridad y autoría en la escritura conventual femenina de los Siglos de Oro* (Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2019), pp. 246-412, donde propongo una tipología de modelos autorales de escritoras monjas españolas de la alta modernidad. Sobre la alteridad en la obra de Ángela de Foligno cfr. Carole Slade, “Alterity in Union: The Mystical Experience of Angela of Foligno and Margery Kempe”, *Religion & Literature*, 23:3 (1991), pp. 109-126.

³ Recordemos el carácter moderno de esta separación de la experiencia religiosa en las categorías de la exégesis, la teología, la mística y la espiritualidad muy al contrario de su carácter unitario, complementario y fluido en la época.

⁴ La cuestión de la subordinación femenina y su condición de la radical alteridad frente al hombre en la ética y antropología cristiana es un tema de larga tradición y polémica. La pregunta por la semejanza femenina a la imagen de Dios fue planteada ya por San Pablo (Biblia Reina Valera [en adelante BRV] 1 Cor 11: 7), retomada posteriormente por San Agustín y Tomás de Aquino, y fue uno de los temas más ardientes entre los moralistas y teólogos altomodernos. Como explica Ian Maclean, la opinión dominante en la época sobre esta cuestión era la siguiente: “Woman is made in the image of God insofar as image is understood to mean ‘an intelligent nature’; but insofar as man and not woman is, like God, the beginning and end (of woman), woman is not in God’s image, but in man’s image, being created *ex viro propter virum*. It is therefore by grace, and not by nature, that woman is in God’s image, for it is grace which accords an intelligent nature to every human being”. Ian Maclean, *The Renaissance Notion of Woman. A Study in the Fortunes of Scholasticism and Medical Science in European Intellectual Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), p. 13.

abiertamente las lecturas patrísticas de los versos paulinos de “docere autem mulieri non permitto” y “mulieres in ecclesiis taceant”.⁵ La alteridad, considerada como concepto y como experiencia, liga la representación de sí, la relación con el otro, la transcendencia y el lenguaje. En este sentido nos invita a repensar los textos de las autoras religiosas y su componente místico y teológico abriendo una indagación fundamental: ¿pudieron ellas aprovechar esta categoría epistemológica universal de modo estratégico para emprender un proceso de subjetivación que las afirmase y negociar posiciones acreditadas de enunciación, de autoría literaria y autoridad teológica que les fueron vedadas?

La alteridad como relacionalidad

“La alteridad se significa en el darse lo Infinito al Mismo”.⁶ De esta manera Balbino Quesada Talavera sintetiza la filosofía relacional de Emmanuel Lévinas abordando en una frase los cuatro planos que están inspirando mi manera de pensar sobre la alteridad en los discursos de las mujeres dedicadas a Dios de la alta modernidad española. Precisamente, son el orden individual, transcendental, de la relación con el otro y del lenguaje los que se indagaran a lo largo de presente estudio para preguntar por los significados que la alteridad jugó en la reflexión literaria, espiritual y teológica de las escritoras monjas durante los turbulentos tiempos de la Reforma católica y la respuesta al cisma en la Iglesia Occidental en las tierras hispánicas.⁷

En la aproximación al tema de la alteridad resultan especialmente estimulantes los planteamientos teóricos formulados por la filosofía de la alteridad que sitúa “todo lo que no es yo” en el núcleo de la reflexión sobre el mundo, lo infinito y uno mismo.⁸ Tal y como la elaboran el mencionado Lévinas, junto con Paul Ricoeur y Adriana Cavarero, salvando por el momento las evidentes diferencias de sus ópticas, es en conjunto una filosofía relacional

⁵ Biblia Sacra Vulgata, 1 Tim 2: 12 y 1 Cor 14: 32-35. Estas citas, junto con la de 1 Tim 3: 1-7, fueron y siguen siendo frecuentemente utilizadas por los opositores a los cargos públicos de las mujeres en la Iglesia y a su ordenación. Sin embargo, la mayoría de los exégetas considera estos fragmentos como deuteropaulinos debido, entre otros, a su carácter contradictorio con la premisa igualitaria sustentada por el autor de Gal 3: 28. Cfr. Bart D. Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings* (Oxford: Oxford University Press, 2000), pp. 368-373.

⁶ Balbino A. Quesada Talavera, “Aproximación al concepto de ‘alteridad’ en Lévinas. Propedéutica de una nueva ética como filosofía primera”, *Investigaciones fenomenológicas*, 3 (2011), pp. 393-405, p. 394.

⁷ Para los propósitos del presente estudio estos planos serán desglosados de forma analítica, pero es preciso recordar que en el pensamiento de las religiosas altomodernas aparecen estrechamente relacionados e interconectados.

⁸ Leonardo Samonà, *Diferencia y alteridad. Después del estructuralismo: Derrida y Lévinas* (Madrid: Akal, 2005), pp. 9-10.

que permite superar la separación cartesiana entre el sujeto y objeto, así como la jerarquización, supresión y violencia que tal ontología dualista conlleva.⁹ Esta apertura conceptual resulta pertinente si queremos problematizar la alteridad en el contexto de la reflexión surgida del monacato femenino de la alta modernidad, más allá de las grandes narrativas falsamente universalistas que tienden a priorizar una individualidad estática, autosuficiente y cerrada sobre sí misma o, dicho de otro modo, una “monada sin ventanas” a estilo leibniziano a expensas de su carácter dialógico, relacional, comprometido y comunitario. En varias críticas, como en el caso de Lévinas y Cavarero, se ha seguido la perspectiva lingüístico-cultural subrayando la importancia del lenguaje tanto en la conceptualización de la identidad y alteridad —que se interpelan recíprocamente y dependen de su mutua capacidad de respuesta— como en el estudio sobre la alteridad —cuando la posibilidad de ser nombrado condiciona la misma capacidad para existir. Tirando por el hilo etimológico resulta interesante señalar que, como apunta Olaya Fernández en su estudio sobre la filosofía de diálogo de Lévinas, “*alter* es un pronombre latino formado a partir del sustantivo *alius*- otro, distinto, diferente, al que se añade el sufijo *-ter*, que diferencia a un elemento de otro dentro de un par”.¹⁰ En este sentido, *alter* se contraponen a *ego*, lo otro a lo mismo, pero las dos nociones se definen de modo relacional y remiten, según Fernández “la una a la otra hasta el punto de que la identidad individual no se concibe sin incluir en esa definición la dimensión de alteridad, otredad o diferencia, con la que cada individualidad se relaciona”.¹¹

Por otro lado, dentro del marco del pensamiento cristiano, del que emergía el horizonte conceptual e imaginativo de la escritura de las autoras monjas, es preciso recordar lo que se conoce como la regla de oro de alteridad bíblica expuesta en el “Sermón del monte” en el Evangelio de Mateo y el “Sermón de la llanura” en el Evangelio de Lucas.¹² Este principio rechaza la percepción negativa de la diferencia contraponiéndola una ética positiva y proactiva que rompe con el solipsismo y que coloca la transcendencia precisamente en la alteridad personificada por el prójimo oprimido (el pobre, el huérfano, la viuda, el extranjero)

⁹ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (Salamanca: Sígueme, 1999); Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro* (Madrid: Siglo XXI, 1996); Adriana Cavarero, Angelo Scola, *Non Uccidere* (Bologna: Il Mulino, 2011) e *Inclinazioni. Critica dell' Rettitudine* (Milano: Raffaello Cortina Editore, 2014).

¹⁰ Olaya Fernández Guerrero, “Levinas y alteridad: cinco planos”, *Brocar*, 39 (2015), pp. 423-444, p. 423.

¹¹ *Ibid.*, pp. 423-424.

¹² BRV, Mt 5: 1-7: 28; Lc 6: 17-49.

y cuya final muestra es Dios encarnado. En tal estado de las cosas, entre la plétora de las formas de vivir la fe, la teología mística entendida en términos constructivistas juega un papel primordial pues hace “al ser humano incapaz de olvidar al otro”.¹³ El reconocimiento y la relación con el Absoluto en la experiencia mística abre una fisura hacia el diálogo, la relacionalidad y la responsabilidad ya que, como lucidamente explicó en su estudio sobre la mística y alteridad Michel de Certeau, para cada “iluminado” “‘hacer lugar’ al Otro es hacer lugar a los otros”.¹⁴ De esta manera, y al contrario de una visión esencialista y estática del místico como “alguien que se enajena de la realidad al quedarse como absorto en su propia experiencia espiritual” en realidad la experiencia extática provoca y exige “la orientación total al otro pues en últimas la presencia del Misterio impulsa a salir del propio centro y donarse sin reservas”.¹⁵ De ahí que, es posible pensar en el discurso místico en su dimensión histórica y cultural particular como la realización especialmente prolífica de dicha regla de oro de la alteridad evangélica, un lugar privilegiado de su ejecución.

Tal perspectiva teórica de la alteridad entendida como ruptura de la mismidad enraizada en la experiencia mística y retomada con matices importantes y propios por la filosofía de la relacionalidad profundamente humanista, abre una vía prometedora para repensar los textos de las mujeres religiosas e inspira unas preguntas importantes sobre la dimensión discursiva, espiritual y ética de la noción de la alteridad que en el presente artículo se formulan de manera inicial y abierta para ser continuadas en las investigaciones futuras:¹⁶

mística y humanismo son, en último término, un binomio en la medida en que no hay experiencia mística sin apertura a lo otro distinto de mí en toda la multiplicidad de sus formas y, a su vez, sin un compromiso responsable en la historia actual (alteridad). Pensar la mística desde una alteridad vivida en y con el otro y en

¹³ Rosa Navarro *et alii*, “Mística y Alteridad. Una demanda para nuestro tiempo”, *Fraciscanum*, 168, Vol. LIX (Bogotá, 2016), pp. 267-293, p. 279. Sobre la diferencia entre la perspectiva esencialista y constructivista de la teología mística ver Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico: estudio comparado* (Madrid: Trotta, 2006), pp. 41-42.

¹⁴ Michel de Certeau, *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, Buenos Aires: Katz Editores, 2007, p. 359.

¹⁵ Rosa Navarro *et alii*, *op. cit.*, p. 279.

¹⁶ Estas líneas interpretativas forman parte de un estudio más amplio sobre Teresa de Jesús María y el convento de las carmelitas descalzas de la Encarnación en Cuerva que surgió en el año 2016 con mis primeras aproximaciones críticas a los textos de esta autora y que ahora se está profundizando dentro del marco del proyecto ministerial *The Mother Tongue* mencionado en la primera nota.

*relación con un mundo que nos invita al diálogo, es una propuesta concreta frente a toda forma excluyente que rompa el diálogo por afirmar al individuo.*¹⁷

La alteridad, el género y las políticas contrarreformistas

En el contexto providencialista y mesiánico de la Monarquía imperial, en respuesta a los procesos conducentes al cisma, se tomó partida por las corrientes espirituales más ortodoxas, fortaleciendo aquellos elementos de la espiritualidad cristiana que podían consolidar a los católicos como una comunidad homogénea y unitaria frente a los “herejes”. De esta manera, a través de una suma de ritos compartidos se iba estrechando los confines de la identidad ortodoxa frente a lo nombrado como el “otro amenazador” a tal unidad estratégica y colocado fuera de la *communitas*. En esta etapa se puso énfasis en el aspecto encarnacionista de Dios, se intensificó la devoción mariana, la veneración de los santos y las santas estimulando una producción masiva de prosa espiritual dentro del “nuevo teocentrismo” barroco, para utilizar la noción de Enrique Martínez Ruiz, teñido de un ascetismo y misticismo intenso.¹⁸ Dentro de estas condiciones político-religiosas surgió, muchas veces promovida por las autoridades eclesiásticas y estatales, toda una oleada de textos de autoras religiosas quienes supieron aprovecharse de este clima militante convirtiéndose en portavoces de las políticas contrarreformistas. Pensemos aquí, a modo de ejemplo, en Luisa de Carvajal y Mendoza (terciaria, 1566-1614) y su especialmente turbulenta labor misionera en la Inglaterra del Jacobo I plasmada en sus cartas, autobiografías espirituales y poesías; María de Jesús de Ágreda (O. I. C., 1602-1665) y su prosa doctrinal o la correspondencia profético-política con Felipe IV, con la familia Borja, el papa Alejandro VII y los misioneros de la Custodia Franciscana de Nuevo México; o la reivindicación inmaculista de Valentina Pinelo (O. A. R., finales del s. XVI- 1624/29) en una exégesis de fuentes apócrifas y bíblicas más atrevida del momento *Libro de las alabançaz y excelencias de la gloriosa Santa Ana [...]*, (Sevilla, 1601). A pesar de las diferencias en su formato, estilo, mérito y objetivos estos textos comparten unas importantes semejanzas discursivas. Por encima de su idiosincrasia les une el hecho de que fueron pronunciados por las autoras monjas en tanto escritoras “excesivas” que tenían que situarse

¹⁷ *Ibid.*, p. 270.

¹⁸ Enrique Martínez Ruiz (dir.), *El peso de la Iglesia. Cuatro siglos de órdenes religiosas en España* (San Sebastián de los Reyes: Actas, 2004), p. 490.

—discursiva y simbólicamente— ante las limitaciones internas, impuestas desde los modelos literarios que privilegiaban la voz y experiencia masculinas, y externas, desde la cultura eclesiástica y literaria, que privaban a las mujeres el acceso a la esfera pública de la enseñanza y diálogo.¹⁹ De ahí que, al escribir desde la celda se encontraban en una situación de desventaja simbólica y en necesidad de legitimar su voz y condición autoral. En tal estado de la cuestión resulta altamente interesante observar cómo la categoría de la alteridad cumple un papel polivalente en la reflexión espiritual, literaria y teológica de estas autoras y aun arriesgaría a sugerir—a modo de una hipótesis de trabajo— está operando como una noción-bisagra entre varios niveles discursivos de sus textos. Ante la necesidad de afianzar su voz y experiencia femeninas, la alteridad en su dimensión espiritual, subjetiva y discursiva resultó ser un referente eficaz, aunque no exento de ambigüedades, una justificación de la autoría y un recurso retórico que permitía acceder a cotas de autoridad sin cuestionar abiertamente la posición de subordinación en la jerarquía eclesiástica. Por un lado, les permitía a las autoras monjas nombrar y repensar la radical subordinación de lo femenino como el otro por antonomasia dentro de la antropología cristiana recuperando el estatus del cuerpo virginal fuera de los marcos opresivos impuestos desde las políticas conciliares y abriendo vías prometedoras de apreciar la experiencia corporal y sexuada femeninas. Después, supuso una herramienta eficaz para abordar la inefabilidad de la experiencia espiritual y mística que para ser contada (y censurada) tenía que ser inmovilizada y plasmada en el lenguaje. Finalmente, jugó un papel importante a la hora de negociar la función-autora, o sea, el lugar desde donde se habla, salvaguardando los espacios de libertad expresiva dentro de cada vez más estrecha norma católica. Un ejemplo rico en matices, que se quiere desarrollar en lo que sigue como estudio de caso, constituyen los textos de una monja carmelita descalza de Cuerva, María Pineda de Zurita, en religión Teresa de Jesús María (1592-1641), en cuya pluma la alteridad se convirtió en una herramienta discursiva y retórica para avalar la interpretación teológica y exégesis bíblica y legitimar la intrusión en campos severamente censurados para la voz femenina del momento. En adelante se centrará sobre todo en su autobiografía espiritual y

¹⁹ Me sirvo aquí de la noción acuñada por Rosilie Hernández para explicar la compleja situación discursiva de las autoras religiosas del momento: “women religious writers invested in producing theological discourse cannot avoid being seen as excessive themselves, insofar as both their interpretations and the resulting texts are often considered unwarranted or outside of the sanctioned realm of theology, Scholastic and even practical, by the vast majority of an elite male Church hierarchy”. Rosilie Hernández, *Immaculate Conception: The Power of the Religious Imagination in Early Modern Spain* (Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, 2019), p. 158.

las exégesis bíblicas contenidas en el volumen manuscrito catalogado bajo el título de *Autobiografía y relación de las mercedes divinas recibidas e ilustraciones mística* que se firma a finales del 1636. Mientras que el otro volumen, catalogado como *Explicación a lo místico de los Trenos de Jeremías* sin fecha e incompleto, servirá de importante punto de referencia.²⁰

Teresa de Jesús María: una carmelita descalza mística y teóloga

Antes de adentrarnos en el universo imaginativo de Teresa de Jesús María, para contextualizar su pensamiento y sus textos apuntemos unas líneas biográficas sobre esta autora carmelita descalza. María de Pineda de Zurita fue hija de Juan de Pineda y Gabriela de Zurita, ambos de linaje noble, procedentes de Toledo según la información nos facilitada en el *Libro de Profesiones* del convento de la Encarnación de Cuerva.²¹ Con gran probabilidad nació el 1 de octubre de 1592 según los datos propiciados en su autobiografía por mandato.²² Allí Teresa de Jesús María dejó constancia de su vocación precoz y su

²⁰ Biblioteca Nacional Española (en adelante BNE) MSS, 8482, *Autobiografía y relación de las mercedes divinas recibidas e ilustraciones mística*. Este manuscrito empieza con el título de “Tratado de una breve relación de su vida que cuenta una monja [carmelita] descalza” y sigue de manera ininterrumpida hasta terminar con un colofón “Acabose escribir esto a 24 de noviembre del año 1636”. *Explicación a lo místico de los Trenos de Jeremías*, BNE MSS, 8476 empieza con “Explicación a lo místico de los trenos de Jeremías” (ff. 1r-55r), una página en blanco y otro texto que empieza con: “en el año 1637 y en el 38 permitió Señor que se me ofreciesen algunos trabajos” (ff. 56r-92v) y termina de manera interrumpida sin colofón. Aquí no entramos en la cuestión de la autografía de estos textos que requiere un estudio pormenorizado y que se está llevando a cabo. Los textos de la autora han sido editados por Manuel Serrano y Sanz bajo el título de *Las obras de la sublime escritora del amor divino sor Teresa de Jesús María [...]*, (Madrid: Gil Blas, 1921). El editor los dividió en los siguientes: *Tratado de una breve relación de su vida que cuenta una monja [carmelita] descalza*; *Comentarios sobre algunos pasajes de la Sagrada Escritura*; *Explicación a lo místico de los Trenos de Jeremías* y *Segundos Comentarios sobre algunos pasajes de la Sagrada Escritura*. Mi estudio se ha basado en los manuscritos custodiados en la BNE, pero para la comodidad del lector cito por la edición moderna de Serrano y Sanz.

²¹En este lugar quiero agradecer a la actual comunidad de las Carmelitas Descalzas de la Encarnación de Cuerva y su Madre Superiora sor Andrea de la Cruz por su confianza y generosidad que hasta ahora se ha mostrado con el proyecto *The Mother Tongue* así como por la documentación nos facilitada para los fines del este. El *Libro de profesiones* junto con otros documentos del archivo conventual parecen ser conocidos solamente de forma indirecta por los investigadores pero resultan fundamentales para aclarar algunos datos biográficos y de autoría de Teresa de Jesús María permitiendo corregir errores que se han repetido en las aproximaciones anteriores a su figura. Para una aproximación más amplia a estos documentos cfr. el artículo de Julia Lewandowska “Teresa de Jesús María y las descalzas de la Encarnación en Cuerva” [en redacción] y Araceli Rosillo Luque “En el arca de tres llaves: materialidades y genealogías espirituales en las carmelitas descalzas de la Encarnación de Cuerva” [en redacción].

²² Teresa de Jesús María, “Tratado de una breve relación de su vida [...]”, *Las obras de la sublime escritora del amor divino sor Teresa de Jesús María [...]*, p. 3. Este dato, sin embargo, se contradice con la fecha propuesta en *Memoria de las religiosas de este convento ya difuntas* que al lado del nombre de la autora pone entre paréntesis las fechas 1593-1641 siendo este texto una copia transcrita y parcial del *Libro de Fundación* que, sin embargo, no especifica estas fechas. Archivo de las Carmelitas Descalzas de la Encarnación en Cuerva, *Memoria de las religiosas de este convento ya difuntas*, Tomo I, p. 57.

inclinación hacia los libros, la mortificación corporal y el recogimiento espiritual.²³ Todavía siendo niña se decidió por la vida religiosa; sin embargo, resulta difícil distinguir con seguridad las informaciones dictadas por los modelos propios de la autobiografía espiritual de los acontecimientos factuales de su vida.

Por su testimonio sabemos que quiso entrar en el claustro con tan solo nueve años y que superó satisfactoriamente un examen extraordinario sobre la doctrina para poder cumplir con este deseo como explica en su *vida*: “No me acuerdo bien de las palabras formales que respondí [al Prelado]; pero fueron tan extraordinarias y particulares las respuesta y razones que Nuestro Señor me puso le dijese, que se quedó admirado y rendido a concederme lo que pedía, juzgándole por cosa muy particular y extraordinaria”.²⁴ Su noviciado y posterior servicio en religión transcurrieron en el convento de las descalzas de Cuerva, fundado en el 1585 por doña Aldonza Niño de Guevara quien entró en la misma comunidad, aunque sin profesar, como Aldonza de la Madre de Dios (1537-1603). María profesó los votos solemnes el 13 de mayo de 1609, como consta en el *Libro de profesiones*.²⁵ En el noviciado tomó el nombre de María del Cristo, para cambiarlo al profesar a Teresa de Jesús María debido a la devoción que en su convento se tenía a la santa abulense, y esta, precisamente, ha sido la razón de la confusión que se produjo entre la Teresa de Jesús de Ávila y la de Toledo, lo que hasta cierto punto dificultó la atribución autoral de los textos de la segunda. Como se verá en lo que sigue, a lo largo de su trayectoria religiosa y literaria la autora toledana reiteradamente expresó su deseo de santidad, sintiendo ser elegida y tocada por Dios.²⁶ A la luz de estas ambiciones, se puede entender la elección de este nombre de religión como un gesto no solamente simbólico, sino estratégico, que propició a la autora un marco de repercusión más amplio y, en ciertos casos, quizá pudo asegurar la legitimidad de sus interpretaciones y exégesis más atrevidas, como las tocantes al *Cantar de los Cantares*. La formación, que debió de iniciar todavía en el ambiente doméstico dado el estatus

²³ Teresa de Jesús María, “Tratado de una breve relación de su vida [...]”, *Las obras de la sublime escritora del amor divino sor Teresa de Jesús María [...]*, pp. 3-7 y passim.

²⁴ *Ibid.*, p. 7.

²⁵ Archivo de las Carmelitas Descalzas de la Encarnación en Cuerva, *Libro de profesiones*, fol. 20r. La fecha de la profesión y los nombres de sus padres se repiten en el documento citado ya por Manuel Serrano y Sanz, *Relaciones sobre la vida de las religiosas primitivas en los monasterios de Castilla Nueva*, MSS 7018, fol. 109v. Cfr. Manuel Serrano y Sanz, “Estudio crítico sobre la vida y escritos de la religiosa carmelita sor Teresa de Jesús María”, *Revista Contemporánea*, 89 (1893), pp. 573-590, p. 581.

²⁶ Por ejemplo: Teresa de Jesús María, “Tratado de una breve relación de su vida [...]”, *Las obras de la sublime escritora del amor divino sor Teresa de Jesús María [...]*, pp. 14, 22 y 25.

aristocrático de la familia, la profundizó una vez en la congregación de las descalzas llegando a dominar un amplio repertorio de textos: sobre todo la Biblia y la patrística, además del latín y por lo menos rudimentos de la filosofía clásica. Este hecho es indicativo también para pensar e ir estudiando el entorno y la comunidad de Cuerva como un ambiente especialmente propenso para desarrollo de una tradición espiritual e intelectual descalza importante dentro del contexto de la reciente capitalidad del Toledo imperial (1519-1561).²⁷ Como religiosa Teresa de Jesús María pronto ganó fama entre sus correligionarias por los dones espirituales y místicos y su exquisita cultura literaria y bíblica; sin embargo, a lo largo de su vida la resonancia de su santidad fue objeto de constante escrutinio censor por parte de las autoridades eclesiásticas. Unos cuatros años antes de su muerte se agravaron las denuncias de otras religiosas y la censura de sus subsiguientes padres espirituales: “En el año 1637 y en el de 38 [...] permitió también Su Majestad que me levantasen unos testimonios tan graves que eran de gran deshonor y tocaban en cosas de Inquisición, sin poderse averiguar qué fundamento hubiese para esto ni quién dio principio a ello”.²⁸ Si seguimos la fecha del nacimiento propuesta por la propia autora a los treinta y cuatro años fue elegida priora del convento (el 21 de noviembre de 1626), un cargo que repitió otra vez en 1630, tras las elecciones del 26 de julio. Es de suponer, por sus dos renunciaciones antes de cumplirse la cadencia, que no encontraba este puesto particularmente provechoso o cómodo.

Esta incomodidad pudo tener su origen en su dedicación a la escritura, difícil de compaginar con los deberes de la gestión de la comunidad, asimismo que con el tipo de textos que por entonces estaba componiendo, de estirpe exegética y doctrinal, que suponían un mayor riesgo para una escritora religiosa e implicaban un mayor escrutinio censor. Además del relato de su vida, escrito por orden de su confesor, compuso obra teológico-mística imbuida en las grandes controversias de la época, como la cuestión del libre albedrío, la controversia acerca de la gracia y predestinación (la polémica *de auxiliis*), las disputas cristológicas y mariológicas, entre los que destaca la reflexión acerca de la oración de quietud y el amor en el *Cantar de los cantares*, dos temas especialmente controvertidos para la Iglesia del momento. Pues, escribir sobre temas tan cadentes durante un creciente recelo

²⁷ Una necesidad sugerida también por María Rosa Sánchez Sánchez, “Una carmelita en el olvido: vida y obra de sor Teresa de Jesús María (María Pineda Zurita, siglo XVII), *Monte Carmelo: Revista de Estudios Carmelitanos*, 130, 1 (2022), pp. 27-47, p. 36.

²⁸ Teresa de Jesús María, “Segundos comentarios sobre pasajes de la Sagrada Escritura”, *Las obras de la sublime escritora del amor divino sor Teresa de Jesús María [...]*, p. 403.

antiluterano y antialumbradista, que como recordamos llevó ante el Tribunal, entre otros, al arzobispo de Toledo Bartolomé Carranza y a la censura el comentario al *Cantar* de Teresa de Jesús, titulado *Conceptos del amor de Dios* y no publicado hasta el 1611, pudieron ser la razón de un especial escrutinio censor y el posterior silenciamiento de la obra de la autora toledana. Estos textos autobiográfico-místicos y doctrinales se han recogido en dos volúmenes que son desiguales en el grosor, pero igualmente densos en su mérito. El primero de ellos, firmado a 24 de noviembre del 1636, cuenta con más de quinientos folios y está compuesto por la relación de la vida propiamente dicha [pp.1-64] que desemboca en unas extensas exégesis de versos bíblicos intercalados con reflexiones de estirpe mística [pp. 64-574]. El segundo, incompleto y fechado por Serrano y Sanz en 1639, consta de unos cincuenta folios de la interpretación bíblica centrada en los comentarios a las lamentaciones (trenos) de Jeremías [ff. 1r-55r] y otros cuarenta dedicados a las experiencias místicas y comentarios a otros versos bíblicos [ff. 56r-92v].²⁹ Igual que ocurre en otros casos de místicas extáticas, también en el caso de Teresa de Jesús María sus experiencias y dones espirituales se relacionaron con un débil estado de salud y múltiples enfermedades que sufrió a lo largo de su vida de las que la más severa y finalmente mortal fue el cáncer de pecho que, como leemos en la *Memoria de las religiosas de este convento ya difuntas*: “le causaba grandísimos dolores así en el pecho como en las espaldas que parecía estaba crucificada”.³⁰

Todas estas experiencias condicionaron su relación con el mundo, con su propio cuerpo y, por supuesto, con la escritura, cuya originalidad, estilo y profundidad permaneció en un olvido casi absoluto hasta nuestros días.³¹ De entre la documentación generosamente

²⁹ Los dos volúmenes han sido encuadernados posteriormente (las tapas parecen ser del siglo XIX) con una posible intención de publicarse. Teresa de Jesús María, “Segundos comentarios sobre pasajes de la Sagrada Escritura”, *Las obras de la sublime escritora del amor divino sor Teresa de Jesús María [...]*, p. 441.

³⁰ *Memoria de las religiosas de este convento ya difuntas*, op. cit., p. 59.

³¹ Manuel Serrano y Sanz, en la nota introductoria a la edición moderna de los textos de la autora, la llama una de las místicas españolas más injustamente olvidadas por la historia subrayando su exquisita cultura bíblica y filosófica de la autora y comparándola con Luis de Granada y Luis de León. Se concuerda con el historiador que una de las razones del silenciamiento de sus textos pudo originarse en su peligrosa cercanía al pensamiento de los movimientos quietistas e iluministas. Aun así, y de acuerdo con la percepción de las mujeres teólogas en el momento cuando Serrano y Sanz edita la obra de la monja toledana, son igualmente notorias las reservas del historiador respecto al lenguaje que la autora utiliza para explicar su experiencia extática o interpretaciones que da a las Sagradas Escrituras cuando estas se desvían de las lecturas canónicas, como por ejemplo en las pp. 69; 73; 90; 121; 126; 246; 261. La obra de la autora ha sido desatendida casi por completo por la crítica actual hasta mis primeras aproximaciones a sus textos en 2016: Julia Lewandowska, “*Non est ad astra mollis e terris via*: la escritura, el cuerpo y la herida en Teresa de Jesús María (María de Pineda de Zurita)”, *Laberintos de género. Muerte, sacrificio y dolor en la literatura española*, ed. Josefa Álvarez (Sevilla: Renacimiento, 2016), pp. 33-56; a las que siguieron: Julia Lewandowska, *Escritoras monjas*, op. cit., pp. 350-379 y Julia Lewandowska, “*Am I That Body?: Mystical Bodies and Polyphonic Bodies in the Early Modern Nuns’ Spiritual*

nos facilitada para el proyecto por la comunidad descalza de Cuerva es el *Libro de Profesiones* que nos permitió comprobar, entre otras cosas, la fecha de la muerte de la autora que ocurrió a 9 de enero de 1641 y no, como sostuvo en su momento el editor de su obra Manuel Serrano y Sanz, a inicios del 1642.³² También, como pudimos inferir de la carta autógrafa de tal Manuela de la Madre de Dios y el *Libro de la Fundación*, el valor y peso de los textos doctrinales de sor Teresa han sido reconocidos por sus hermanas de la comunidad que activamente presionaron las autoridades para su publicación contribuyendo a consolidar su imagen en tanto autora y teóloga mística entre los círculos carmelitanos.

*Tocante a lo que pide de nuestra venerable madre Teresa de Jesús María que ha poco murió, las religiosas darán sus dichos jurados y yo enviaré a vuestra reverencia un traslado de su vida, que escribió por obediencia; hay grandiosos papeles de cosas altísimas, que piden libro de por sí andando en tiempo.*³³

*Fue muy entendida en las Sagradas Escrituras, y de tal manera las comprendía que las explicaba como lo pudiera hacer un buen Letrado sin tener otro maestro que su Divino Esposo que siempre reinó en medio de su corazón y era quien hablaba por medio de sus labios.*³⁴

La alteridad heteroglósica en Teresa de Jesús María

Autobiographies”, *Teksty Drugie*, 1 (2020), pp. 17-35; Julia Lewandowska, “Sentía y veía dentro de mí otro reino, otra luz, otra vida y otra comunicación: El imaginario teológico entre las autoras monjas después de la reforma teresiana. Caso de Teresa de Jesús María (1592-1641) y las Carmelitas Descalzas de la Encarnación de Cuerva”, *Autoras y promotoras literarias y artísticas en la Edad Moderna*, eds. Davinia Rodríguez Ortega y Alicia Vara López. Peter Lang/Universidad Pública de Navarra, 2023 [en prensa]. Recientemente la obra y biografía de la autora ha sido objeto de estudio de Sánchez Sánchez, *op. cit.*

³² Manuel Serrano y Sanz se contradice al respecto ya que en sus *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas* (tomo I, 1903, pp. 602-608, p. 604) propone la fecha de 9 de enero de 1641, mientras que en su edición crítica de las obras de la autora (*op. cit.*, p. XV), siguiendo algunas pautas de la carta de una monja de su comunidad, Madre Manuela de Dios, dice que tuvo que ser en 1642. Lo mismo dice en su artículo de 1893 (*op. cit.*, p. 58): “No se puede precisar cuándo murió, sabemos tan solo que fue en el año 1642, así lo dice la Madre Manuela de la Madre de Dios, en una carta dirigida al parecer a un Prelado, fechada en Cuerva a 3 de octubre de 1642”. El reciente estudio de Rosa María Sánchez Sánchez repite la fecha de 1642 (“Después de la muerte de María Pineda, en fecha incierta de 1642 [...]”), sin dar explicación más detallada al respecto, *op. cit.*, p. 32. Con este hallazgo me es posible también corregir mis anteriores dataciones donde seguí a Serrano y Sanz al respecto.

³³ BNE MSS, 18668/41, Manuela de la Madre de Dios, *Carta de la madre Manuela de la Madre de Dios a un prelado*, Cuerva, 3 octubre 1642, fol. 2v.

³⁴ Archivo de las Carmelitas Descalzas de la Encarnación, *Libro de la Fundación* [copia manuscrita del 1932], p. 60.

Ahora, desde el punto de vista histórico-literario, la obra de Teresa de Jesús María resalta por su peso erudito de múltiples lecturas de fuentes sacras, sobre todo los libros proféticos de Isaías, Oseas y Habacuc, los *Salmos*, el *Libro de las Lamentaciones (Trenos de Jeremías)* y el *Cantar de los Cantares*, que se citan abundantemente en el cuerpo del texto principal en una clara muestra de su exquisita cultura bíblica, su conocimiento del latín y un aval de la capacidad interpretativa. Aunque no podemos descartar la posibilidad de la lectura directa de la Biblia, más allá del propio breviario, tampoco hay que obviar otras vías de conocimiento de las Letras Sagradas como lo eran las obras espirituales recomendadas por la regla teresiana repletas de citas y lugares bíblicos, los sermones, clave además de la retórica sacra, junto con el oficio divino rezado en latín. Entre las posibles lecturas de la monja podríamos pensar en los textos de Santa Teresa, Juan de la Cruz, Francisco de Osuna, quizá también Bernardino de Laredo, Tomás de Villanueva, los Morales de San Gregorio y de manera indirecta algunos textos de Aristóteles y Pseudo Dionisio, entre otros, aunque todavía estamos profundizando en el tema de su repertorio de lecturas. Fluctuando entre una autobiografía mística, un manual de oración y una lectura hermenéutica de los lugares de Sagrada Escritura, a la que se suman descripciones de la unión extática, estas fuentes escapan a una fácil clasificación genérica. Esto, en mi opinión, más allá de las razones histórico-literarias, responde a las características generales de las obras de estirpe teológica de autoría femenina donde el pensamiento más teórico solía “envolverse” o “diluirse” en otro tipo de escritos admitidos para su condición de religiosas como lo fueron las revelaciones, las vidas o las mercedes.

Si miramos la herencia de las religiosas del bajo Medievo y el humanismo renacentista, con importantes figuras como Catalina de Siena (T. O. S. D., 1347-1380) o Isabel de Villena (O. C., 1430-1490), quienes inscribieron la alteridad sobre su propio cuerpo, desarrollando toda una simbología del cuerpo extenuado, andrógino y desafiante con respecto a la heteronormatividad; luego, el discurso de una radical austeridad hacia el mundo y su comunidad, presente todavía en la obra de Hildegarda de Bingen (O. S. B., c. 1098-1179) y continuado, por ejemplo, en la obra de Teresa de Cartagena (O. C., c. 1425- c. 1478); o la radical otredad de la experiencia mística que culmina en la deificación como lo presentan los testimonios de la beata de Piedrahita, María de Santo Domingo (O. D., 1484- c. 1524) o Ángela de Foligno, citada al inicio del presente estudio, podemos marcar unos puntos clave en la escala polimorfa en su dimensión histórica donde la alteridad deja de percibirse en

términos negativos, o sea, como opuesta a la identidad y generadora de disturbios y adquiere un potencial creador. Semejante heteroglosia de este término es posible de discernir en la obra de Teresa de Jesús María donde la categoría de la alteridad es abordada por la autora en los cuatro planos antes mencionados: el individual, de la relación con el otro, el transcendental y del lenguaje.

En el caso de la alteridad intersubjetiva, dentro del molde de la autobiografía espiritual, la autora carmelita acude a la visión modélica de la mujer religiosa en tanto un ser austero, apartado del mundo, marcado por la diferencia e incompreensión, como dejan entrever los siguientes fragmentos: “[yo] era una criatura diferente de todos que me rodeaban”; “Era muy inclinada a la soledad, y como en casa de mis padres no había tanta comodidad para esto, procuré, con grande ansia, me dejasen acomodar una piececilla muy apartada, y harto inmundada, para estar todo el día en ella, y así lo hacía con grandísimo consuelo y gusto de verme apartada de la comunicación de las criaturas”; “la Santa Inés le dijo a mi madre ‘Tenga cuenta con esta niña que ha des cosa muy particular y presto se verá monja’”:

*jamás se pegó mi corazón a ninguna criatura, aunque me mostrasen muchas gran amor y me obligasen de muchas maneras, ni a mis propios padres, hermanos y parientes. Jamás tuve ningún asimiento, antes deseaba mucho apartarme de todos, y el hacerlo no me costó ningún trabajo ni sentimiento natural, ni por eso derramé nunca lágrimas.*³⁵

No obstante, resulta notorio, que a los ojos de los demás, sobre todo las autoridades eclesiásticas, este carácter particular y la condición de ser diferente fue interpretado en negativo: como fuente de pecado y aún amenaza para la comunidad. La profesión de Teresa de Jesús María fue precedida por un largo proceso de exámenes por parte del provincial de la orden carmelita quien la juzgó por inapta para el servicio religioso desafiando retóricamente su identidad:

[el provincial] todo lo juzgaba por pecado mortal, tanto, que afirmaba que no había en el estado de gracia desde que tuve uso de la razón hasta entonces, y admirábase mucho de mi perdición y del ánimo con que estaba, y así me decía que no parecía doncella, ni religiosa, ni mujer, aun de las pérdidas del mundo, sino un soldado

³⁵ Teresa de Jesús María, “Tratado de una breve relación de su vida [...]”, *Las obras de la sublime escritora del amor divino sor Teresa de Jesús María [...]*, p. 4-6.

*desalmado, y que de ninguna manera profesase, porque no sólo sería mala para mí, sino que deshonraría la religión.*³⁶

Esta dimensión intersubjetiva de la alteridad es notoria si recordamos, de acuerdo con Philippe Lejeune, que el hecho mismo de elaborar la propia narración autobiográfica asume el nombrarse uno mismo a través de la mirada ajena cuando el sujeto se toma a sí mismo como objeto de reflexión.³⁷ Dentro del marco autobiográfico la experiencia propia es convertida en relato, historiada y nombrada desde un *yo* que quiere hacerse inteligible para un otro. A su vez, este rasgo de la narración de uno mismo frente al otro está indisolublemente ligado con la dimensión dialógica del sujeto señalada por Lévinas “el sujeto que habla no sitúa el mundo en relación consigo mismo [...] sino en relación con el Otro. [...] A través de la palabra proferida, el sujeto que se erige se expone y, de algún modo, reza”.³⁸ Entonces, el narrarse uno mismo para el otro significa volcarse necesariamente hacia la exterioridad y la diferencia.

En este sentido, es de suma importancia el proceso de autoconfirmación que la autora emprende frente a las narrativas negativas de la diferencia que la rodean. A lo largo del desarrollo de su relato autobiográfico, que la religiosa escribió de manera interrumpida iniciando su redacción antes del 1626 y retomándola al cabo de unos siete años, el carácter tópico de las afirmaciones de su propia alteridad establece bases para elaborar un sentido de valía individual y vocacional de un ser excepcional, elegido por Dios y mediador de su sabiduría. Dicho de otro modo, y subrayo este aspecto dada su importancia para entender el fenómeno en términos históricos y culturales, da paso desde la otredad marcada en negativo a la alteridad entendida como un don o carisma: “yo hablaba de las cosas espirituales de manera que las religiosas y todas las personas que me oían se admiraban y lo juzgaban por cosa notable y extraordinaria”; “Y parecíame (sic) que la persona del Padre me coronaba, comunicándome nuevo ser [...] la persona del Hijo coronaba mi entendimiento uniéndole consigo y comunicándole un rayo de infinito conocimiento [...] y esto no cabe en méritos de ninguna criatura”.³⁹ De este modo, aunque bajo formas atenuadas, la autora va

³⁶ *Ibid.*, p. 11.

³⁷ Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique* (París: Ed. du Seuil, 1975), p. 2.

³⁸ Emmanuel Lévinas, “La presencia de las palabras. A propósito de ‘biffures’”, *Fuera del sujeto* (Madrid: Caparrós, 1997), p. 162.

³⁹ Teresa de Jesús María, “Tratado de una breve relación de su vida [...]”, *Las obras de la sublime escritora del amor divino sor Teresa de Jesús María [...]*, pp. 8; 38-39.

construyendo una posición acreditada de enunciación y autoridad simbólica originadas precisamente en la condición de la alteridad además de confirmar y convalidar su conciencia de una experiencia propia, diferenciada que se actualiza en la narración de un “yo” frente al otro. Ya que, de acuerdo con Gloria García González,

*la elaboración de un texto autobiográfico, que duda cabe, presupone al menos la conciencia de una experiencia propia, diferenciada, en la que el autor empeña no poco esfuerzo intelectual para convertirla en relato y otorgarle un sentido teleológico que la haga inteligible al otro. En efecto, la elaboración de un relato sobre sí, implica una identidad previa e innegociable. Sin identidad no hay, no puede haber, autobiografía. Sin embargo, no tratándose de una realidad conclusa y definitiva, encontramos que la identidad toma forma, se hace inteligible y en la autobiografía se construye a sí misma para el otro. El otro, se hace presente siempre en el relato autobiográfico, ya como receptor, destinatario del texto, ya como referente desde el que construirse uno mismo.*⁴⁰

Al mismo tiempo, como es sabido, y de acuerdo con los estudios fundamentales sobre la autobiografía en la edad moderna de James Amelang y los presupuestos filosóficos de las “tecnologías del yo” elaborados por Michel Foucault, la experiencia y cultura religiosas cristianas, alentadas por los conflictos religiosos de la época, han sido un detonante especialmente potente para que se fortaleciesen las tradiciones de la escritura del “yo”.⁴¹ En el caso de las comunidades religiosas femeninas, sin embargo, la importancia y abundancia de la corriente autobiográfica respondía además a otras coordenadas de las políticas eclesíásticas que no atañían a sus correligionarios masculinos. Como se ha señalado ya en otro lugar, en los territorios de la Monarquía Hispánica, donde las políticas del Concilio Tridentino (1545-1563) fueron aceptadas por Felipe II como programa nacional de reforma,⁴² las limitaciones impuestas sobre la vida espiritual femenina eran especialmente

⁴⁰ Gloria García González, “La experiencia de la mujer hecha memoria”, *Espacios visibles. Espacios invisibles. Mujer y Memoria en la Salamanca del siglo XVI (selección documental)*, eds. Gloria García González y María Luz Prado Herrera (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006), pp. 19-35, pp. 29-30. El énfasis original.

⁴¹ James Amelang, *El vuelo de Icaro* (Madrid: Siglo XXI, 2003); Michel Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines* (Barcelona: Paidós Ibérica, 1991).

⁴² Real cédula de 12 de julio de 1564, citado en Bernardino Llorca, “Aceptación en España de los decretos del Concilio de Trento”, *Estudios Eclesiásticos*, 3, 1964, pp. 341-360. Para el desigual impacto de las directrices tridentinas sobre el conventualismo femenino ver, entre otros, Ángela Atienza, “Las grietas de la clausura tridentina. Polémicas y limitaciones de las políticas de encerramiento de las monjas... Todavía con Felipe IV”, *Hispania*, LXXIV: 248 (2014), pp. 807-834. Se ha abordado este tema en Julia Lewandowska, “Las teólogas

severas en comparación con el Reino de Francia o los estados italianos. Los cambios atañían a la autonomía de las comunidades conventuales, las traducciones de las fuentes sagradas al romance y la autoridad de las mujeres religiosas, todas estas cuestiones profundamente relacionadas con la cultura letrada conventual. Sin embargo, además de haber atajado la religiosidad femenina pública e individual, las políticas contrarreformistas, aunque no explícitamente, abrieron ante las mujeres otros modos de relacionarse con la palabra divina y la escritura. El énfasis puesto en la confesión, la necesidad de fijar testimonios de la santidad ortodoxa y la labor misionera en tierras protestantes llevaron a la proliferación de la escritura femenina del *yo*, las biografías de las hermanas monjas y las crónicas fundacionales. Éstas, junto con actividades como la copia de manuscritos, el fomento de la correspondencia como sostén imprescindible de contacto entre los conventos y el mundo extramuros y la creciente demanda de asesoramiento espiritual para la Monarquía y la sociedad en crisis, supusieron una apertura en las coordenadas del silencio femenino dentro del claustro. Entonces, y paradójicamente para las políticas eclesiásticas que promovieron la escritura de las *vidas* por mandato como una herramienta del control y disciplinamiento de las monjas y las comunidades, esta práctica discursiva resultó también ser una palanca especialmente prolífica para afianzar la conciencia y memoria femeninas.⁴³

En este sentido, en su vertiente espiritual y religiosa, a esta necesidad de nombrarse a sí mismo frente al otro se suma el deseo de situar ese “yo” en relación con la divinidad

de la España postridentina: Valentina Pinelo y el *Libro de las alabanças y excelencias de la gloriosa Santa Anna* (Sevilla, 1601)”, *Teólogo en el Siglo de Oro*, eds. Christoph Strosetzki e Isabel Hernando Morata (Berlín: Verlag Metzler [en prensa]).

⁴³ Sin poder atender aquí esta cuestión en su profundidad es necesario recordar que la redacción de una *vida* era un trámite obligatorio para confirmar la ortodoxia del pensamiento de la autora, y a las monjas cuyas relaciones no pasaron tal examen generalmente les eran prohibidas otras modalidades de escritura. A su vez, esta práctica de escritura autobiográfica por obediencia era ajena para los religiosos masculinos, cuyas experiencias espirituales o reflexiones teológicas no tenían que ser puestas a la luz de su conducta anterior para legitimar su veracidad. Entonces, al acercarnos a estas fuentes debemos tener en cuenta tanto su función formativa, en tanto textos hagiográficos, su carácter instrumental, en la medida en que por la vía de la ejemplificación ejercen un control ideológico sobre los que los leen u oyen, así como la frecuente manipulación de las versiones oficiales o impresas de estos textos por parte de los confesores y padres espirituales. Sin embargo, tal didactismo no necesariamente resta autonomía creativa y autoridad literaria a sus autoras, ya que les concede la posición privilegiada de *santas modélicas* e indiscutibles *protagonistas* de los relatos. Esto, a su vez, implica un grado superior de autoridad espiritual, como indicó ya Fernando Durán López, cuyas huellas son posibles de encontrar tanto en la retórica como en la estética y la estilística de estos textos. Fernando Durán López, *Un cielo abreviado. Introducción crítica a una historia de la autobiografía religiosa en España* (Madrid/Salamanca: Fundación Universitaria Española/Universidad Pontificia de Salamanca), 2007, p. 204. Entonces, en la dimensión *egodocumental* y literaria se accede a una visión subjetiva y narrativizada de un pasado individual inscrito en actos de *mandato* y *obediencia* que deben de ser entendidos más allá del proceso de censura, control y dirección de la vida espiritual.

transcendente llevándonos al siguiente plano interpretativo. En efecto, y de acuerdo con la ya citada Gloria García González:

*en el caso de los textos autobiográficos de signo religioso [...] al deseo de ponerle palabras a la búsqueda de uno mismo, de ése que está antes de la narración sin estar completo, sin estar del todo, se añade el anhelo de situar este yo en relación con Dios [...] de modo tal que, el texto acaba de producir un desplazamiento radical de infinidad de vidas ordinarias ‘desde los márgenes a la centralidad publica’.*⁴⁴

Dicho de otro modo, en la autobiografía espiritual prevalece la necesidad de establecer la relación con la alteridad más radical que se escapa al lenguaje y supera el pensamiento ya que, como advirtió san Agustín, la mente finita no puede hacer inteligible lo infinito. En el caso del imaginario desarrollado por Teresa de Jesús María esta inefabilidad de la divinidad es interpelada mediante términos dinámicos, verbos o feminativos desestabilizando, hasta cierto punto, la visión petrificada de Dios-Padre todopoderoso y vengativo. Así los atributos de un Dios materno como los “pechos derramados e inmensos” como “mares de vino de amor” o “mares de leche y dulzura”⁴⁵ están intensamente impregnados por el lenguaje del *Cantar de los cantares*, tan presente en el misticismo del fray Pedro Malón de Chaide (ca. 1530-1589) y San Juan de la Cruz (1542-1591), pero también dialogan vivamente con en el rostro maternal de Dios de Isaías y Job raramente destacado en los discursos religiosos dominantes del momento.⁴⁶ La divinidad es invocada también como sabiduría (*chochoma*); presencia (*Shekhiná*); espíritu (*ruah*) o misericordia (*rahamim*) y establece otros horizontes interpretativos de la transcendencia que no se deja abarcar por un concepto fijo sino que se sitúa en los confines de la racionalidad, y cuya alteridad es inasequible tanto al lenguaje como al pensamiento humano.⁴⁷ Dice la carmelita toledana: “conociendo [el entendimiento] que es infinito aquel objeto e infinito lo que ignora de él, remítase (sic) a lo que conoce el Divino Verbo, con quien se ve unido y quédase (sic) en silencio”.⁴⁸ En este momento la autora está muy cerca a lo que se conoce como la certeza mística de Teresa de Jesús de Ávila, quien en uno de los pasajes clave de su *Libro de la vida*

⁴⁴ Gloria García González, *óp. cit.*, p. 30.

⁴⁵ Teresa de Jesús María, “Comentarios sobre algunos pasajes de la Sagrada Escritura”, *Las obras de la sublime escritora del amor divino sor Teresa de Jesús María [...]*, p. 133.

⁴⁶ BRV, Is 42: 14; 66: 13; Job 38: 28-29

⁴⁷ Por ejemplo:

⁴⁸ Teresa de Jesús María, “Comentarios sobre algunos pasajes de la Sagrada Escritura”, *Las obras de la sublime escritora del amor divino sor Teresa de Jesús María [...]*, p. 39.

dijo: “El entendimiento, si entiende, no se entiende cómo entiende; al menos no puede comprender nada de lo que entiende. A mí no me parece que entiende, porque -como digo- no se entiende. ¡Yo no acabo de entender esto!”⁴⁹ Tal conceptualización de la divinidad como alteridad paradigmática dialoga vivamente con la idea levinasiana del infinito que engloba aquello que “permanece siempre exterior al pensamiento”, por cuanto “el infinito desborda el pensamiento que lo piensa” ya que “la idea de Dios es a la vez Dios mismo, pero en separación”.⁵⁰ Además, es interesante notar que mientras que la idea de *Deus absconditus* influida por los grandes místicos especulativos como Mestro Eckhart (m. 1327) o Enrique Suso (m. 1366), era frecuentemente presente en el pensamiento de las autoras monjas, el misticismo catafático de la autora toledana resulta poco frecuente. Es más, aunque el imaginario del *Cantar de los cantares* ha sido desarrollado tanto por las místicas como los místicos de varias escuelas, sobre todo las imbuidas por la espiritualidad reformada, cuando las escritoras religiosas como Ana de San Agustín (O. C. D., 1555-1624), Ana de la Trinidad (O. C. D., 1577-1613), Rosa de Lima (T. O. S. D., 1586-1617) o Marcela de San Félix (O. SS. T., 1605-1697) acudían al imaginario maternal o erótico más frecuentemente se veían convertidas en metafóricas madres del Niño Jesús, amantes y esposas de Cristo, pero no en criaturas alimentadas por un Dios materno. En este sentido, cuando Teresa de Jesús María construye la narración sobre sí misma como una niña volcada sobre Dios-Madre cuya potencia lactante y nutriente le fortalece no solamente espiritual y carnalmente, pero fomenta su capacidad intelectual e interpretativa del misterio, se sitúa en una posición de máxima vulnerabilidad, inclinación y confianza hacia el Otro:

Teresa, mientras estás en carne mortal [...] te miro y con amor ternísimo te amo; bien puedes venir a mamar de mis pechos, que yo haré contigo lo que las madres amorosísimas hacen con las criaturas pequeñas, que es gorjearlas sobre sus rodillas, besarlas y darles el pecho. Así haré contigo super genua mea blandietur te, y daréte el beso que me pides y también mis divinos pechos, que son mis atributos y perfecciones divinas [...] que en la leche maman los niños la condición, humores y

⁴⁹ Teresa de Jesús, “Libro de la vida”, *Santa Teresa. Obras completas*, ed. Tomás Álvarez (Burgos: Editorial Fonte, 2017), p. 177 (18: 14),

⁵⁰ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, op. cit., p. 51; Leonardo Samonà, op. cit., p. 57.

*calidades de su madre. Y así tú a estos mis divinos pechos mamarás y recibirás mis divinas perfecciones y propiedades.*⁵¹

De esta manera la autora, logra acceder a unas cuotas de autoridad teológica de una *magister mysticus*: la leche materna, como ya señaló en varios trabajos Beatriz Ferrús, es un líquido corporal de continuum, un aval femenino simbólico a la hora de enseñar e interpretar.⁵² Este aval le permite a la autora ahondar en la exégesis bíblica y evocar uno de los pasajes más oscuros de todo el salterio abriendo otros horizontes interpretativos: “cuando dijo Su Majestad *ex utero ante luciferum genui te*, llamó vientre a su misma esencia divina, de la cual y en la cual engendra a su unigénito Hijo”.⁵³ De este modo la monja en tanto teóloga puede señalar las fisuras del paradigma dominante en el que se ha hablado y pensado sobre la transcendencia como todopoderosa y gobernante, por eso masculina y autosuficiente e introduce en la escena de reflexión una divinidad implantada en el tejido de la vida, voluntariamente dependiente porque amorosa. Al mismo tiempo, la máxima exposición del cuerpo al Otro sirve de un punto de partida para construir su sentido de valía no a partir de la separación y autonomía sino desde otra geometría de posturas donde priman la insuficiencia, la dependencia y la exposición radical.

Unas observaciones finales

Para concluir me gustaría guiar brevemente la mirada hacia el imaginario visual de la época. Recordemos que el arte barroco está tensado entre laberintos y espejos, entre

⁵¹ Teresa de Jesús María, “Comentarios sobre algunos pasajes de la Sagrada Escritura”, *Las obras de la sublime escritora del amor divino sor Teresa de Jesús María [...]*, p. 98.

⁵² Beatriz Ferrús, *Heredar la palabra: Vida, escritura y cuerpo en América Latina* (Valencia: Universidad de Valencia, 2005), p. 151. El imaginario bíblico de los líquidos femeninos, sobre todo de la leche y la sangre, tiene una larga y a veces ambigua tradición interpretativa. Entrar en sus complejidades excede los propósitos del presente estudio. Sin embargo, se debe señalar que tanto la imagen de Cristo representado como pelicano bueno que se lastima a sí mismo para alimentar con su sangre y su carne así como la representación de la Virgen amamantando con la leche materna al Jesús o a los santos formaron parte integral del imaginario simbólico religioso del momento y fueron aprovechadas por las autoras monjas en tanto unas figuras de gran plasticidad que ofrecían una posibilidad de valorar positivamente las experiencias corporales femeninas como el sangrar o lactar. Cfr. Rebeca Sanmartín Bastida, “La lactancia en la hagiografía y las revelaciones femeninas: el caso de Juana de la Cruz”, *Christ, Mary, and the Saints: Reading Religious Subjects in Medieval and Renaissance Spain*, eds. Andrew M. Beresford y Lesley K. Twomey (Leiden/Boston: Brill, 2018), pp. 85-112; Jutta Sperling, “Squeezing, Squirting, Spilling Milk: The Lactation of Saint Bernard and the Flemish Madonna Lactans (ca. 1430-1530)”, *Renaissance Quarterly*, 71: 3 (2018), pp. 868-918; Caroline Walker Bynum, “And Woman His Humanity’: Female Imagery in the Religious Writing of the Late Middle Ages”, *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols*, eds. Caroline Walker Bynum, Steven Harrell y Paula Richman (Boston: Beacon Press, 1986), pp. 257-288.

⁵³ Teresa de Jesús María, “Comentarios sobre algunos pasajes de la Sagrada Escritura”, *Las obras de la sublime escritora del amor divino sor Teresa de Jesús María [...]*, p. 73.

apariencias y engaños que indagan constantemente por la condición del sujeto, su relación con el mundo y la transcendencia y por la permeabilidad de las fronteras que separan la realidad mundana y celestial. El horizonte imaginativo del arte contrarreformista invocaba, por un lado, la vanidad y finitud de ser humano y por el otro, resaltaba la radical otredad de la divinidad. En su responder al llamado divino Teresa de Jesús María asumió hasta las últimas consecuencias la equiparación patriarcal entre la feminidad y la alteridad lo que le permitió resemantizar radicalmente ambas nociones y su relación con el Absoluto. En su pensamiento Teresa de Jesús María se sirve de una plétora de significados de la alteridad abriendo el concepto a toda una relación dialógica con los intertextos. Desde el discurso de la excepcionalidad de Catalina de Siena, pasando por las búsquedas de un lenguaje nuevo, como el de Ángela de Foligno, para expresar la infabilidad de la experiencia mística hasta la entrega total a la alteridad de la transcendencia emblemática para la Santa de Ávila. La noción de la alteridad reaparece allí como un concepto heteroglósico hacia tradiciones diversas de la escritura del yo, la espiritualidad reformada, la mística, la teología catafática o la ascética, pero con un componente de interpretación innovadora y arriesgada. El ejercicio de la escritura abría un espacio de narración donde el “yo” se hacía inteligible frente y a través de la mirada del “otro”. Más importante aún es que en el marco de los textos místicos esta vivencia individual siempre ha reclamado “una identidad ajena para construir la propia”.⁵⁴ En este sentido, y suspendiendo por el momento las consecuencias del anacronismo que aquí cometo, se construye un puente conceptual entre el sujeto que deviene sujeto porque sale de sí, está en relación y solamente en este desprendimiento de sí se constituye como tal y la ética relacional que dice “solamente en la desposesión puedo dar y doy cuenta de mí misma”.⁵⁵ El estudio de caso de los textos místicos y doctrinales de Teresa de Jesús María, analizado en el contexto religioso y cultural de la escritura de las monjas del periodo, invita a reflexionar sobre la importancia de la noción de la alteridad en el pensamiento de las autoras religiosas de la alta modernidad en tanto una herramienta conceptual que les permitió teorizar su propia subjetividad, corporalidad y la relación con Dios por encima de la mirada androcéntrica del sujeto-objeto, dualista y jerárquica. El principio bíblico de la diferencia como epifanía de la transcendencia, que subyace en esta

⁵⁴ María Milagros Rivera Garretas, *Textos y espacios de mujeres. Europa, siglo XIV-XV* (Barcelona: Icaria, 1990), p.177.

⁵⁵ Judith Butler, *Dar cuenta de sí mismo. Violencia, ética y responsabilidad* (Buenos Aires: Amorrortu, 2009), p. 56.

reflexión de la autora carmelita de Cuerva, se abre a indagaciones desde la filosofía relacional sobre todo en su dimensión presentada por Emmanuel Lévinas. Pues, en ambos casos, aunque en escenarios diferentes, de lo que hablamos es de la alteridad entendida en términos de una relacionalidad que desplaza el punto de partida desde “qué soy” a “quién eres”.