

## Serenísima palabra

Actas del X Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro  
(Venecia, 14-18 de julio de 2014)

## Teresa: escritora *ma non troppo*

Isabel Navas Ocaña  
(Universidad de Almería, España)

**Abstract** The saintliness of Santa Teresa has been often imposed on the writer, that is, her holiness has hindered her consideration as an author, although some 20th century scholars worked to recover Teresa for literature through study of the literary qualities of her works. Santa Teresa's 'literary vocation' and 'literary art', her condition of writer despite herself, and her constant declarations of humility and modesty are recurrent themes in the essays published by Ramón Menéndez Pidal, Víctor García de la Concha, Francisco Márquez Villanueva, Carmen Martín Gaité, etc. These themes are also a constant reason for reflection by different sectors of feminist criticism, as shown by Rosa Rossi, Alison Weber, Paul Julian Smith, Catherine Swietlicki and Anne J. Cruz. Santa Teresa's *Libro de la Vida* launched a new genre in Spanish literature written by women: the autobiography by order of the confessor. Contemporary criticism has devoted many efforts to analyze this new genre, as evidenced by the essays of Arenal, Schlau, Donahue and Herpoel. The main objective of this paper is to review the different readings that Santa Teresa's works received in the twentieth century, with special attention to the debate between the saint and the writer.

**Keywords** Santa Teresa. Literary criticism. Women writers. Spanish literature of the Golden Age.

La manera en la que Santa Teresa de Jesús (1515-1582) llega a la escritura es problemática, aunque la autoría de sus textos no resulte tan conflictiva como en los casos de sus predecesoras Sor María de Santo Domingo (ca. 1486-1524) o Sor Juana de la Cruz (1481-1534), cuyas obras – el *Libro de la oración* y el *Libro del conorte* – son recopilaciones de sus visiones o de sus sermones escritas no directamente por ellas sino por sus biógrafos o sus seguidores. Santa Teresa sí redacta el *Libro de la Vida* pero emprende esta tarea en 1562, con cuarenta y siete años, es decir, en una edad madura, y lo hace además, según confiesa, por contentar a su confesor, por acatar su mandato. Sólo parece animarla, por tanto, el afán de obedecer, de cumplir la voluntad de otro, no la propia. Escribe a la fuerza, casi a su pesar, y lo dice una y otra vez: «La vida de la Santa madre Teresa de Jesús y algunas de las mercedes que Dios le hizo, escrita por ella misma por mandato de su confesor, a quien le envía y dirige», así reza al principio de la obra. Y a renglón seguido: «Quisiera yo que, como me han mandado y dado larga licencia para que escriba el modo de oración y las mercedes que el Señor me ha hecho, me la dieran para que [...] dijera mis grandes pecados y ruin vida». Y apenas un párrafo más adelante: «suplico

---

### Biblioteca di *Rassegna iberistica* 5

DOI 10.14277/6969-163-8/RiB-5-94 | Submission 2015-07-19 | Acceptance 2016-12-14  
ISBN [ebook] 978-88-6969-163-8 | ISBN [print] 978-88-6969-164-5 | © 2017

me de gracia para que con toda claridad y verdad yo haga esta relación que mis confesores me mandan» (Chicharro 2004, p. 117).<sup>1</sup>

Ahora bien, sea como fuere, lo cierto es que Santa Teresa inaugura así una nueva forma de escritura femenina, ligada al género autobiográfico, que gozará de un gran éxito entre las mujeres que a partir de este momento pretendan dar cuenta de sus experiencias místicas (cfr. Amelang 2005), y que tendrá una larguísima estela, como ha demostrado Sonia Herpoel. La «autobiografía por mandato» del confesor se convertirá en una práctica muy extendida entre las monjas de los siglos XVI y XVII, que emulan así la ejemplaridad de Teresa, y se colocan en definitiva «a la zaga» de la santa de Ávila (cfr. Arenal, Schlauf 1989; Donahue 1988-1989; Herpoel 1987, 1999).

Pero la santa se ha impuesto a menudo sobre la escritora, es decir, la santidad ha estorbado, ha dificultado la consideración de Teresa como 'literata'. Por eso quizás, la crítica del siglo XX se afanó con denuedo en la tarea de recuperación de Teresa para la literatura, en la reivindicación de sus cualidades literarias. El punto de partida de este proceso lo constituye, en mi opinión, el artículo de Ramón Menéndez Pidal «El estilo de Santa Teresa», publicado en el año 1941 en la revista *Escorial*. Menéndez Pidal subraya la ausencia de «lucimiento literario» en Teresa, su ignorancia, su distanciamiento de los procedimientos retóricos frecuentes en los poetas de su tiempo, y achaca todo esto a la vocación religiosa de la santa, a que el único libro que le interesa es el de su propia alma, a que no tiene más objetivo que expresar lo más fielmente posible su experiencia mística.<sup>2</sup> La originalidad de Teresa procede, por tanto, según Menéndez Pidal, de su santidad. Es ante todo santa y sólo en última instancia escritora. Parece en consecuencia que Pidal contribuye poco a reivindicar la condición literaria de la obra teresiana, y así lo han entendido muchos que se vieron por ello en la obligación de reaccionar contra él (cfr. García de la Concha 1978; Márquez Villanueva 1983; Rossi 1983; Smith 1989). Pero obsérvese que Pidal habla del «estilo» de Santa Teresa, de su «originalidad», de su

1 Cito por la edición de Dámaso Chicharro para la editorial Cátedra (2004).

2 «Santa Teresa, muy lejos de dejar palidecer su expresión en meras reminiscencias de antiguas lecturas, muestra un constante conato de originalidad, no por lucimiento literario sino para lograr sinceridad y exactitud. [...] Sea para informar a un confesor, sea para guiar a sus monjas y a otras almas contemplativas, se desvive con escrúpulo religioso, se *estruja* (acepción teresiana) por hallar palabras suyas propias que respondan con la mayor fidelidad a sus pensamientos o a sus estados anímicos. Así en el idioma del siglo XVI llega Santa Teresa a poseer un estilo antípoda perfecto del estilo dominante en el siglo XV con el Marqués de Santillana y Juan de Mena, quienes, por mostrarse doctos retóricos, sustituían las emociones propias con las que 'los autores' antiguos escribieron. La carmelita, al contrario, quiere mostrarse ignorante, y sólo busca la expresión de los fenómenos de su alma en el fondo mismo del alma, en aquel *libro vivo* que Cristo le dio a leer para consolarla de haber perdido el recreo de los libros en romance. Una vez abierto ese gran libro, no gusta tomar de los otros ni siquiera la prosodia de las voces más frecuentemente escritas» (Menéndez Pidal 1941, pp. 218-219).

alejamiento de la retórica al uso, de su distanciamiento de la tradición poética renacentista, es decir, que enjuicia la obra teresiana en términos literarios, que su análisis se sitúa de pleno en el ámbito de la literatura, aunque sea para concluir con un criterio por otra parte muy romántico que a Teresa sólo le interesa la expresión de su yo. En la interpretación de Pidal hay más de romanticismo, de conversión de Teresa en una escritora romántica, que de suplantación de su condición de escritora por la de religiosa, aunque esta suplantación prevaleciera a la altura de 1941, cuando la revista *Escorial* publica el artículo de Pidal, porque venía muy bien a quienes pretendían convertir a Teresa en la patrona del nuevo régimen franquista (cfr. Segura Graiño 2000).

Tendrían que pasar muchos años para que la Teresa escritora renaciera de sus cenizas. En ese renacimiento Víctor García de la Concha jugará un papel capital, al publicar en 1978 una monografía titulada significativamente *El arte literario de Santa Teresa*. Según García de la Concha, Teresa conoce muy bien la falta de educación del auditorio femenino para el que está escribiendo y por eso recurre a un estilo que parece espontáneo y desaliñado, pero en realidad ese desaliño y ese desorden son absolutamente premeditados, y en consecuencia, el hipérbaton, los anacolutos y las elipsis, tan frecuentes en la prosa teresiana, nada tienen de deslices estilísticos, antes al contrario, son el fruto de un sofisticado plan retórico.

Cinco años después, Francisco Márquez Villanueva defenderá la «vocación literaria» de Santa Teresa frente a quienes habían sostenido hasta entonces que escribía contra su voluntad, obedeciendo los mandamientos de sus confesores y que no había pretendido nunca «un cultivo deliberado del arte» ni una valoración positiva de su obra (1983, p. 355). Márquez apoya esta tesis con los siguientes argumentos. En primer lugar le resulta difícil creer que alguien la animara a escribir un texto tan problemático desde el punto de vista de la ortodoxia religiosa de la época como las *Meditaciones sobre los cantares*. Era un grandísimo atrevimiento que una mujer comentara en lengua vernácula la Biblia, y en particular, uno de sus pasajes más controvertidos: el *Cantar de los Cantares*. De hecho, el dominico Diego de Yanguas, que era en aquel momento su confesor, le ordena que lo queme. Teresa obedece pero la obra se conserva porque curiosamente había otras copias además de la suya, es decir, que Teresa quizás había tomado la precaución de hacerla copiar y de ponerla a buen recaudo (p. 367). En segundo lugar, Márquez destaca el hecho de que Teresa lleve siempre sus escritos consigo en el curso de sus innumerables viajes (p. 367). Y además Márquez cree que «Santa Teresa añoró toda su vida el verse en letra impresa» y por ello el códice de Valladolid de *Camino de perfección* está «cuidadosamente preparado para la mesa del tipógrafo» (p. 368).

Tenemos ya por tanto a Teresa convertida en una escritora. El *estilo* a secas del que hablara Menéndez Pidal tuvo su réplica casi cuarenta años después en las disquisiciones de Víctor García de la Concha sobre el «arte

literario» de Santa Teresa y en las de Márquez Villanueva sobre la «vocalización literaria» de la santa.

Pero la crítica feminista no se quedó atrás en la reivindicación de la escritura teresiana. Rosa Rossi publicó en 1983 una serie de artículos y una interesante biografía, titulada precisamente *Biografía de una escritora*, en la que cuestionaba la obediencia de Teresa a su confesor y arremetía contra quienes, como Pidal o el mismo García de la Concha, habían asumido sin dudas la veracidad de dicha circunstancia, porque ello suponía, según Rossi, «negar la plena autonomía de la palabra de esta mujer: era otro siempre el que hablaba, o Dios, o la voluntad de su confesor varón, o su instinto: nunca ella como persona» (1983a, p. 42). Rossi pretende sin embargo subrayar la condición de escritora de Teresa,<sup>3</sup> pero una escritora cuyos textos «no eran diáfanos», que no era ni «sincera», ni «espontánea», como hasta ahora habían pretendido sus exegetas, porque la Inquisición pesaba sobre ella como una espada de Damocles, porque «toda su vida fue una convivencia permanente con el riesgo» y hasta el último momento albergó el temor a ser procesada (1984, pp. 11-12). De hecho, las constantes alusiones de Teresa a la naturaleza débil de las mujeres, y sobre todo al débil entendimiento femenino, tan propenso a los engaños del maligno, habría que entenderlas teniendo en cuenta esta circunstancia, porque «decir lo contrario habría significado afirmar que la tierra giraba alrededor del sol o que las cosas no caían hacia abajo o que no existía la muerte» (p. 56). Ahora bien, Rossi puntualiza que había varones, como Juan de Ávila, cuyo *Audi, filia* debió de leer Teresa aunque no lo nombra nunca, que «creían en la posibilidad de que Dios hablase a las mujeres», y es precisamente a estos hombres para los que Teresa, en opinión de Rossi, escribe (p. 57). Este planteamiento es muy novedoso porque Menéndez Pidal y García de la Concha habían construido sus respectivas teorías desde la convicción de que el auditorio de Teresa era fundamentalmente femenino e iletrado.<sup>4</sup>

En cuanto al papel del confesor en la escritura teresiana, Carmen Martín Gaité también lo va a poner en tela de juicio. Aunque Teresa coge la pluma «por obediencia a sus directores espirituales y por afán de tranquilizarles», lo hace sobre todo, piensa Martín Gaité, «para que la dejaran tranquila a ella», es decir, que «partió de la obediencia, pero para desobedecer, para hacer las cosas a su modo» (1987, p. 62), y aunque «aparentemente se sometió al dictamen de los hombres y de continuo les estuvo pidiendo

3 Cuando explica los prolegómenos de esta biografía confiesa: «Otra decisión fundamental fue la de considerar la escritura de sus obras como lo que son en la vida de todo ser humano, y en especial de una mujer, es decir, como acontecimientos fundamentales de la existencia» (1984, p. 13).

4 Ya en 1982 había hablado Aurora Egido de la controvertida relación de Teresa con sus interlocutores, en particular con los letrados.

apoyo y opinión para garantizar ante el mundo la suya, también supo usarlos y manejarlos, fingiendo plegarse a ellos» (p. 74).

Se va pergeñando así la imagen de una Teresa muy consciente de que el arte literario no es precisamente el reino de la sinceridad, sino más bien del fingimiento, de una Teresa que no duda en utilizar artimañas y argucias para salvar la vigilancia de sus superiores y hacer frente a la amenaza de la Inquisición. A esta Teresa hábil y sobre todo consciente, le seguirá una Teresa libre, una Teresa que, a pesar de todos los pesares, escribe «en libertad» (cfr. Navarro Durán 1994). Lo que Menéndez Pidal había enjuiciado como desconocimiento o como descuido en la obra teresiana, fruto de la sinceridad de su experiencia, Rosa Navarro Durán lo terminará por convertir en atrevimiento.<sup>5</sup> Y del atrevimiento a la afirmación del feminismo hay un paso.<sup>6</sup>

En efecto, desde mediados de la década de los ochenta no van a faltar estudios que abunden en el «feminismo» de Teresa, en sus estratagemas para defender la condición femenina (cfr. Cammarata 1994) o en su habilidad para crear una original «rethoric of femininity», como la denominará Alison Weber (1990).<sup>7</sup> Afectada modestia, *captatio benevolentiae* y falsa humildad constituyen los tres recursos básicos que maneja Santa Teresa en el *Libro de la Vida* como una «defensive tactic of deference to her male superiors» (Weber 1990, p. 87), mientras que *Camino de perfección*, escrito a petición de las monjas del convento de San José de Ávila, presenta abundancia de diminutivos y de términos afectivos, empleados a menudo de forma irónica, como ha señalado Weber, con el único fin de ganarse a la audiencia y al mismo tiempo consolidar la comunidad femenina de San José en el momento inicial de su fundación (pp. 77-97). Por otra parte, en *Las moradas del castillo interior* Santa Teresa se refiere con frecuencia a su incompetencia, a su torpeza, a su incapacidad para expresar la magnitud de la experiencia mística, y se presenta a sí misma como la esposa de Cristo haciéndose eco del *Cantar de los cantares* y utilizando de forma

5 «Teresa se atreve ‘con lo que le viene a la pluma’ porque no tiene que ser docta, sino todo lo contrario. Mientras el escritor debía hacer alarde de sus conocimientos, ella podía no tenerlo. No escribía para dignificar la lengua, sólo para que la riqueza espiritual que atesoraba pudiese ser patrimonio común» (1994, p. 56).

6 Y eso que algunos críticos se habían tomado la molestia de rechazar con contundencia la consideración de Teresa como una feminista. Es el caso de Dominique Deneuille, que en 1966 publica la monografía titulada *Santa Teresa de Jesús y la mujer*, escrita sin embargo justamente para desvincular a Teresa del feminismo: «Santa Teresa no es ni feminista ni antifeminista. No interviene - ¡y qué lejos está de ella esta pretensión! - en la emancipación y la promoción de la mujer», afirma Deneuille ya en el prólogo (1966, p. 10). Desde esta fecha hasta el año 2005 en el que Isabel Barbeito Carnero emplee sin complejos el término «feminismo precursor de una reformadora» (p. 60) para referirse a Santa Teresa ha llovido mucho, como se verá.

7 O «retórica del yo-mujer», como prefiere llamarla Alicia Redondo Goicoechea (1992) siguiendo la estela de los trabajos de Weber y de Rosa Rossi.

intermitente «the language of erotic spirituality» (p. 114). En cuanto al *Libro de las fundaciones*, en el que Teresa recoge la crónica de su actividad reformadora, puesto que ella es el principal artífice y testigo de esa actividad, se muestra mucho más segura de sí misma que cuando narra su vida o sus arrebatos místicos. Aun así, Weber señala que el temor a ser censurada por no haber mantenido la vida de clausura y recogimiento que el Concilio de Trento decreta para las monjas, impelen a Teresa a excusarse constantemente aludiendo a su pobre memoria, a su pobre ingenio, a su pobre salud, a sus muchas ocupaciones, etc. Reduce de esta sutil manera el impacto de su autoridad (p. 126). Como concluye Weber, todos estos recursos, que constituyen la «Teresa's rhetoric of feminine subordination» logran el efecto perseguido: que a Teresa se la crea, que no se la considere una mentirosa, ni una hereje (p. 159).<sup>8</sup> En definitiva, con esta 'retórica de la feminidad', Weber 'feminiza' las tradicionales investigaciones filológicas sobre el estilo teresiano inauguradas por Menéndez Pidal en 1941 y continuadas en 1978 por García de la Concha.

Y no hay que olvidar otra gran corriente de interpretación de los textos teresianos que arranca de Américo Castro<sup>9</sup> y que explica los aspectos fundamentales del estilo teresiano a partir de su ascendencia conversa. Elena Gascón Vera se hará eco desde una perspectiva feminista de las tesis de Américo Castro y sostendrá como él que el estilo desmañado, humilde, afectivo, concreto, sin abstracciones intelectuales, de Teresa es fruto no tanto de su condición femenina como de su condición de conversa. Según Gascón Vera, «puede responder a esa estrategia de no ser considerada excesivamente intelectual y culta en una sociedad que identificaba la cultura y el mundo de las ideas a los de origen converso» (2000, pp. 36-37), podría tratarse en definitiva de un intento de imitar el habla del campesinado, que se ufanaba de su limpieza de sangre.

Pues bien, a las disquisiciones retóricas de Weber hay que sumar las lecturas que desde el 'feminismo de la diferencia' hicieron de Teresa tanto Paul Julian Smith (1989), como Catherine Swietlicki (1988-1989) y Anne J. Cruz (1996). Los tres se inspiran en las tesis de Lacan sobre la mística como el ámbito femenino por excelencia, en el que las mujeres pueden disfrutar de placenteras experiencias sexuales (*jouissance*) al margen de la sociedad patriarcal, del orden simbólico del lenguaje, y en definitiva

---

8 Sirven por tanto fundamentalmente para la afirmación de Teresa, y sólo de manera indirecta para la de otras mujeres: «Teresa was a prodigy because of her sex and a saint in spite of it. Her rethoric of femininity, which served her own needs of self-assertion so successfully, also paradoxically sanctioned the paternalistic authority of the Church over its daughters and reinforced the ideology of women's intellectual and spiritual subordination. With her golden pen she won a public voice for herself, if not for other women» (p. 165).

9 Véase *Santa Teresa y otros ensayos* (Madrid: Historia nueva, 1929); hay reedición en el volumen *Teresa la santa, Gracián y los separatismos con otros ensayos* (Madrid: Alfabeta, 1972).

*au-delà du phallus* (Swietlicki, 1988-1989, p. 276).<sup>10</sup> Tienen también muy en cuenta, sobre todo Swietlicki, los planteamientos de Luce Irigaray en *Speculum. Espéculo de la otra mujer* (1974) sobre la mística como modelo para la llamada «escritura femenina del cuerpo», así como las reflexiones de Kristeva sobre lo semiótico y sobre la figura de la madre. Paul Julian Smith critica las interpretaciones de Menéndez Pidal y de García de la Concha porque aplican criterios masculinos de enjuiciamiento, es decir, examinan las estrategias discursivas de la obra teresiana como si se tratara de estrategias masculinas, y en consecuencia no alteran el canon, se limitan a analizar a Teresa como a un escritor, y no a partir de la diferencia sexual (1989, p. 24). Y eso que, según Paul Julian Smith, los textos de Teresa están llenos de guiños a esa 'diferencia sexual': Teresa no se cansa de repetir que sus faltas, sus incorrecciones estilísticas, proceden de su débil ingenio femenino; continuamente se somete a la autoridad masculina de sus confesores y busca en ellos la ratificación, la autorización para sus visiones; pero sobre todo esa 'diferencia' se percibe en sus descripciones de Cristo como un hombre joven, como un amante,<sup>11</sup> y en la gran atención que presta a detalles de la vida doméstica, cotidiana, de las mujeres, así como a la afectividad.<sup>12</sup> Esos aspectos son precisamente

10 De hecho, Lacan había descrito como ejemplo de misticismo erótico, de sexualidad femenina mística, una estatua de Bernini que representaba la imagen de Santa Teresa en éxtasis. Y aunque Luce Irigaray criticaría después el hecho de que Lacan para describir el placer sexual de una mujer recurra a la imagen que de este placer da un hombre, lo cierto es que la propia Irigaray va a considerar los escritos místicos de Teresa una fuente primordial para la escritura femenina (cfr. Swietlicki 1988-1989, pp. 276-277).

11 Inés Durruty, en el volumen coordinado por Else Hope con el título *El hombre en la literatura de la mujer*, se ocupa de los personajes masculinos presentes en la obra de Santa Teresa (el erudito, el caballero hidalgo, etc.), pero pone un énfasis especial en las descripciones tan humanas que Santa Teresa hace de Jesucristo, presentado como el prototipo de «hombre ideal» de cuyos encantos Teresa se muestra cautiva (1964, pp. 67-68).

12 De acuerdo con estos presupuestos Paul Julian Smith ofrece lo que pretende ser «a new reading» (1989, p. 29) de uno de los pasajes más controvertidos del *Libro de la Vida*, aquel en el que Santa Teresa describe la visión de un ángel que le traspasa el corazón con un dardo dorado. El pasaje es el siguiente: «Veíale en las mano un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego. Este me parecía meter con el corazón algunas veces, y que me llegaba a las entrañas: al sacarle me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios». Según Paul Julian Smith el placer y el dolor que Teresa experimenta en este momento tienen que ver con la penetración. Pues bien, esta experiencia de la penetración, junto con la de la maternidad, es algo exclusivamente femenino, de «pura diferencia»: «Her pleasure and her pain circle around that penetration. Like the experience of maternity this is a moment of pure difference» (p. 30). Entre la crítica feminista española estas interpretaciones psicoanalíticas han tenido bastante mala prensa: Cristina Segura Graño las considera parte de «una campaña de desprestigio de Teresa», motivada por su identificación con el régimen de Franco: «Al final del franquismo hubo una campaña de desprestigio de Teresa, precisamente por esta identificación con este régimen, mejor con su utilización por él. Entonces vinieron las interpretaciones totalmente machistas y lamentables que reducían a esta mujer a una insatisfecha sexual. Es la vieja descalifica-

los que hacen a Catherine Swietlicki hablar del *femystic space* que Teresa crea en el *Castillo interior* (1988-1989, p. 282), un espacio de libertad para las monjas enclaustradas y al mismo tiempo un lugar en el que las diferencias de género se borran gracias al carácter ambiguo, enigmático, del éxtasis místico, fuera del orden simbólico (p. 284). Anne J. Cruz, por su parte, pondrá un énfasis especial en la figura de la madre de Santa Teresa, en el hecho de que el *Libro de la Vida* nos la presente enseñando a Teresa sus oraciones y sobre todo transgrediendo la prohibición masculina de leer novelas de caballerías, una afición/transgresión que inculcará a su hija (1996, pp. 42-43). María C. Carrión entronca en cierta forma con estas lecturas al reflexionar sobre las representaciones del cuerpo femenino que figuran en el *Libro de la Vida* y en el *Castillo interior* y señalar las «relaciones intertextuales» con «estructuras arquitectónico-literarias», entre las que figuran «el topos místico y literario del cuerpo como Edificio y Templo de Dios; la tradición alegórica del castillo-cárcel de amor; el huerto y el palacio de la confesión agustiniana; y las estructuras demónicas de corte dantesco en los ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola» (1997, p. 160).<sup>13</sup>

En definitiva, la crítica del siglo XX se ha afanado en la tarea de recuperación de Teresa para la literatura, en la reivindicación de las cualidades literarias de su obra. La «vocación literaria» de Teresa, su «arte literario», su condición de escritora a pesar de sí misma, sus constantes declaraciones de humildad, su afectada modestia, son temas recurrentes en las monografías que sobre ella publicaron Ramón Menéndez Pidal, Américo Castro, Francisco Márquez Villanueva, Víctor García de la Concha, Carmen Martín Gaité, etc. Y estos aspectos son también un motivo constante de reflexión por parte de los distintos sectores de la crítica feminista, como han evidenciado los estudios de Rosa Rossi, Alison Weber, Catherine Swietlicki y Anne J. Cruz. El *Libro de la Vida* inauguró además un género de larguísima estela en la literatura española escrita por mujeres: la autobiografía por mandato del confesor. Y al análisis de este género

ción que durante siglos el patriarcado ha hecho de las mujeres. Es el dejarlas reducidas a su útero y a los impulsos que de él, según los hombres, emanan y que condicionan todo el acontecer femenino. [...] Todas las visiones de Teresa eran ensueños sexuales y sus éxtasis orgasmos. Esta es una interpretación reduccionista, fácil y grosera, muy poco inteligente. Había una especie de recreación en las imputaciones sexuales a cualquiera de los actos de Teresa. Continuamente se hacía referencia a la tan traída y llevada visión del querubín de 1562 cuando ella tenía 47 años que al traspasarla con un dardo ella se sentía morir. Esta visión ha sido utilizada como ejemplo, sistemáticamente, del deseo de Teresa a ser penetrada por un hombre» (2000, pp. 134-135).

13 Iris M. Zavala ha comentado ampliamente el trabajo de María C. Carrión en «Teresa Sánchez: la escritura, la mística y las enfermedades divinas» (1997), así como las teorías lacanianas sobre la mística, y las diversas versiones médicas que se han dado de las enfermedades de Santa Teresa: histeria, anorexia, epilepsia, etc.

le ha dedicado también muchos esfuerzos la crítica contemporánea, como evidencian los trabajos de Electra Arenal y Stacey Schlau, Darcy Donahue y Sonja Herpoel. El debate entre la santa y la escritora ha sido en suma fundamental en todas las lecturas que de la obra teresiana se han hecho a lo largo del siglo XX. Precisamente de la lectura apasionada del *Libro de la vida* nacen estas reflexiones, de la desazón que en mí produjo hace ya muchos años, cuando me enfrenté por primera vez con el texto teresiano, esa alma tan grande, ese espíritu colosal, titánico de Teresa, debatiéndose sin embargo, página tras página, en una cárcel tan estrecha, acuciada de mil temores, de mil precauciones: el maligno, los confesores, la Inquisición, la corte, etc. Verla emerger libre al fin, gracias a algunas de las lecturas que de ella ha hecho la crítica contemporánea, ha sido un placer, un verdadero placer.

## Bibliografía

- Amelang, James S. (2005). «Autobiografías femeninas». En: Morant, Isabel et al. (eds.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, vol. 2, *El mundo moderno*. Madrid: Cátedra, pp. 155-168.
- Arenal, Electra; Schlau, Stacey (1989). *Untold Sisters: Hispanic Nuns in their Own Works*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Barbeito Carneiro, Isabel (2005). «Gestos y actitudes 'feministas' en el Siglo de Oro español: de Teresa de Jesús a María de Guevara». En: Vollendorf, Lisa (ed.), *Literatura y feminismo en España (S. XV-XXI)*. Barcelona: Icaria, pp. 59-75.
- Cammarata, Joan F. (1994). «El discurso femenino de Santa Teresa de Ávila, defensora de la mujer renacentista». En: Villegas, Juan (ed.), *Actas Irvine-92 = Actas del XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, vol. 2, *La mujer y su representación en las literaturas hispánicas*. California: University of California, pp. 58-65.
- Carrión, María C. (1994). *Arquitectura y cuerpo en la figura autorial de Teresa de Jesús*. Barcelona: Anthropos.
- Carrión, María C. (1997). «Grietas en la pared (letrada) de Teresa de Jesús. Lecturas críticas del cuerpo femenino, su espacio y el canon literario». En: Zavala, Iris M. (ed.), *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana)*, vol. 4. Barcelona: Anthropos, pp. 147-204.
- Castro, Américo (1929). *Santa Teresa y otros ensayos*. Madrid: Historia nueva.
- Castro, Américo (1972). *Teresa la santa, Gracián y los separatismos con otros ensayos*. Madrid: Alfaguara.
- Chicharro, Dámaso (ed.) (2004). *Teresa de Jesús: Libro de la vida*. Madrid: Cátedra.

- Cruz, Anne J. (1996). «Feminism, Psychoanalysis, and the Search of the Mother in Early Modern Spain». *Indiana Journal of Hispanic Literature*, 8, pp. 31-54.
- Donahue, Darcy (1988-1989). «Wrighting Lives: Nuns and Confessors as Auto/biographers in Early Modern Spain». *Journal of Hispanic Philology*, 13, pp. 230-239.
- Deneuve, Dominique (1966). *Santa Teresa de Jesús y la mujer*. Barcelona: Herder.
- Egido, Aurora (1982). «Santa Teresa contra los letrados. Los interlocutores de su obra». *Criticón*, 20, pp. 85-121.
- García de la Concha, Víctor (1978). *El arte literario de Santa Teresa*. Barcelona: Ariel.
- Gascón Vera, Elena (2000). «Teresa de Ávila y la subversión del género, del judaísmo y de la espiritualidad». En: Pérez Cantó, Pilar; Postigo Castellanos, Elena (eds.), *Autoras y protagonistas. Primer Encuentro entre el Instituto Universitario de Estudios de la Mujer y la New York University en Madrid*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, pp. 31-46.
- Herpoel, Sonja (1987). *Autobiografías por mandato: Una escritura femenina en la España del Siglo de Oro* [tesis doctoral]. Amberes: Universidad de Amberes.
- Herpoel, Sonja (1999). *A la zaga de Santa Teresa: Autobiografías por mandato*. Ámsterdam: Rodopi.
- Hope, Else (ed.) (1964). *El hombre en la literatura de la mujer*. Prólogo de Pedro Gómez Bosque. Trad. de Inés Durruty. Madrid: Gredos.
- Márquez Villanueva, Francisco (1983). «La vocación literaria de Santa Teresa». *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 32 (2), pp. 355-379.
- Martín Gaité, Carmen (1987). *Desde la ventana: Enfoque femenino de la literatura española*. Prólogo de Emma Martinell. Madrid: Espasa Calpe.
- Menéndez Pidal, Ramón (1941). «El estilo de Santa Teresa». En: *Mis páginas preferidas*. Madrid: Gredos, pp. 198-221.
- Navarro Durán, Rosa (1994). «La escritura en libertad de Teresa de Ávila». En: Carabí, Àngels; Segarra, Marta (eds.), *Mujeres y literatura*. Barcelona: PPU, pp. 51-57.
- Redondo Goicoechea, Alicia (1992). «La retórica del yo-mujer en tres escritoras españolas. Teresa de Cartagena, Teresa de Jesús y María de Zayas». *Compás de Letras*, 1, pp. 49-63.
- Rossi, Rosa (1983a). «Teresa de Jesús I. La mujer y la Iglesia». *Mientras tanto*, 14, pp. 63-79.
- Rossi, Rosa (1983b). «Teresa de Jesús II. La mujer y la palabra». *Mientras tanto*, 15, pp. 29-46.
- Rossi, Rosa (1983c). «Il castello interiore di Teresa d'Avila». *Memoria*, 8 (2), pp. 72-84.

- Rossi, Rosa (1984). *Teresa de Ávila. Biografía de una escritora*. Trad.de Marieta Gargatagli. Barcelona: Icaria.
- Segura Graño, Cristina (2000). «Teresa de Jesús. Una vida sin vivir». En: Muñoz, Ángela (ed.), *La escritura femenina*, vol. 2, *De leer a escribir*. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, pp. 131-148.
- Smith, Paul Julian (1989). «Writing Women in the Golden Age». In: *The Body Hispanic. Gender and Sexuality in Spanish and Spanish American Literature*. Oxford: Clarendon Press, pp. 11-43.
- Swietlicki, Catherine (1988-1989). «Writing 'femystic' Space: in the Margins of Saint Teresa's *Castillo Interior*». *Journal of Hispanic Philology*, 13, pp. 273-293.
- Weber, Alison (1990). *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*. Princeton: Princenton University Press.
- Zavala, Iris M. (1997). «Teresa Sánchez: la escritura, la mística y las enfermedades divinas». *La Página*, 29, pp. 21-30.

