

“DEJA AL MISMO SEÑOR”: LIBERTAD DEL CONCEPTO DE DIOS Y GENEALOGÍA RELIGIOSA FEMENINA EN LA OBRA DE TERESA DE JESÚS

Dorian Lugo Bertrán
Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, Puerto Rico

La importancia de lo femenino en la obra de Teresa de Jesús es tema frecuente de la crítica. La abulense demuestra interés no solo por personajes femeninos de la Biblia cristiana sino también por un modo de espiritualidad diferenciado que estos que ejemplifican, y que por instancias incluye suficientes hombres como para que merezca ampliarse a lo femenino simbólico en general, y no a solo lo biológico.¹ Lugar central de su producción lo ocupan personajes femeninos como la sulamita del Cantar de cantares de la *Torá* o del *Testamento Común*,² o la samaritana del Evangelio según san Juan 4.1 del *Testamento Cristiano*,³ sin dejar de lado personajes como Marta y María de Betania (Evangelio según San Lucas 10.38), María Magdalena, la mujer anónima y “pecadora” que en casa de Simón el Fariseo ungió con ánfora de aceite perfumado los pies de Jesús de Nazaret (Evangelio según San Juan 20.1-10),⁴ y la cananea, quien interpela a Jesús para que le expulse el demonio a su hija (Evangelio de San Mateo 15.28).⁵ Así, se advertirá en su opúsculo de meditaciones sobre el Cantar de datación incierta, *Conceptos del amor de Dios*, en algunas intituciones, cómo Teresa de Jesús traza paralelos entre el personaje de la sulamita y el de la samaritana para, a la postre, destacar lo que parece un aspecto diferenciador entre ambas: mientras la “morena” del poema hebreo se declara enardecidamente en pos y en consecución de su amado, la mujer de Samaría “deja al mismo Señor” por que “ganen” los de su “pueblo” o por la obra, dando testimonio.⁶

Es de notar que para Teresa de Jesús el significante “obra” acarrea numerosas menciones y amplia significación, a tono con discursos de la Contrarreforma y más allá de ellos. Entre otros semantemas que le adjudica, la fundadora carga el significante con connotación exclusiva del ámbito de “lo femenino”, según he dado cuenta de ello en otras investigaciones (Lugo Bertrán 2013). Para la Iglesia Católica del momento, la “obra” era favorecida como cuestión de mujeres por encima de la “predica”, “declaración” o vida pública en general, con base en la cita paulina de que “callen las mujeres en la congregación” (1 Cor 14.34). No conforme, recomienda Teresa de Jesús ampliar la enseñanza cristiana, haciéndose sutilmente de diferentes procedimientos retóricos. Entre ellos, de discursos de época que pretendían, por un lado, liberarse del concepto de Dios y, por otro, tal si se tratara de su misterioso corolario, recuperar un lado más femenino del Cristianismo.

¹ Se utilizará el término de “lo femenino” desde un punto de vista amplio, que incluye lo masculino divergente de formaciones discursivas hegemónicas, como ha sido tratado por exponentes del llamado feminismo esencialista [Hélène Cixous (1995) y Luce Irigaray (1985)].

² Suscribimos la utilización de términos ecuménicos para referirnos al *Antiguo Testamento*, como lo sería *Testamento Común* o *Primer Testamento*.

³ Suscribimos igualmente la utilización de términos ecuménicos para referirnos al *Nuevo Testamento*, como lo sería *Testamento Cristiano* o *Segundo Testamento*.

⁴ Según costumbre de época, Teresa de Jesús homologa en su producción dicho personaje femenino con María de Betania y María Magdalena.

⁵ Interesante parábola, pues la cananea se muestra a la vez humilde y aguda ante la displicencia inicial que demuestra el “Hijo del Hombre”.

⁶ El título del libro más aceptado a la sazón es el de *Conceptos de amor de Dios*; sin embargo, en la edición de obras completas consultada se refiere el mismo por *Meditaciones sobre los Cantares*.

La producción de la fundadora integra amplios contextos histórico y cultural. En esta investigación se elaborará sobre su relación con una corriente en particular de la Plena y Baja Edad Media, el misticismo renano-flamenco, corriente que dejará impronta en movimientos tanto prerreformistas como reformistas posteriores. Como es bien sabido, el prerreformismo suponía un acercamiento particular al Cristianismo, con participación de sectores en armonía con la Iglesia y en tensión con ella, por tratarse en ocasiones de clérigos o laicos disidentes o “heterodoxos”. Una característica muy afianzada del prerreformismo era el afán generalizado de entablar comunicación directa con la Divinidad, con participación o ninguna de los llamados al momento “medios”, fuesen las imágenes, la liturgia o los ritos (por ej., los sacramentos), prescripciones morales o preceptos como los “Mandamientos”, la jerarquía eclesiástica, etc. Su influencia en la España de hegemonía católica se hace sentir para la Edad de Oro, con instancias precursoras anteriores.⁷ La difusión en España se debe a traducciones de tratados de Enrique Herp, Juan Rusbroquio o adaptaciones de sus idearios en las manos de Francisco de Osuna, Bernardino de Laredo y Juan de Ávila, autores estudiados por Teresa de Jesús, primero, y de libros como *Instituciones*, atribuido por aquel entonces a Juan Taulero, O. P., aunque en realidad se tratara de una “antología” de la mística del norte de Europa, segundo. *Instituciones* se publica en España en versión latina para 1548 por parte del cartujo Lorenzo Surio, y en 1551 se edita en castellano.⁸

Es el Maestro Eckhart quien se tiene, en general, como el exponente más preclaro de la corriente del misticismo renano-flamenco. Más de un investigador entiende que la teología de Eckhart deja su huella en la ecología del pensamiento nórdico epocal, de la que se desprende la referida antología y movimientos prerreformistas y reformistas. Hay varias instancias del ideario de Eckhart que sobresalen por su originalidad, y que suscitaron controversia al momento como lo evidencia el proceso inquisitorial en su contra que culmina en la bula decretada por el Papa Juan XXII, en que se condena 25 proposiciones del Maestro. Entre las instancias más originales de su ideario despuntan, no sin precursores dentro de la corriente pensamiento neoplatónico: a. La primacía de la comunicación con la Deidad (‘deitas’ o ‘divinitas’ en latín; ‘Gottheit’ en alto alemán medio, idiomas en que redacta sus escritos) antes que con Dios (‘Deus’; ‘Gott’) mismo, esto es, con la esencia de Dios, no con el Ente, mediante la respectiva vía negativa/apofática, por la naturaleza sin relaciones ni modos de aquella; b. la preeminencia del desasimiento (‘Abgeschiedenheit’: abgushinjait)⁹ como la más alta virtud del ser humano, y no del amor ni la humildad, virtudes de alta estima en el Cristianismo; c. el descarte de la oración, o específicamente de la “oración de petición”, como manera de comunicación con la Divinidad (Caputo 1986: 16-17); d. el imperativo de “vaciarlos” de Dios mismo para alcanzar el más alto estadio de vida espiritual. Por motivos de coherencia conceptual, habremos de centrarnos en la última instancia discursiva (letra “d”).

Es en el célebre Sermón 32, “Los pobres de espíritu”, en que el teólogo germano elabora en torno a lo que para muchos investigadores es su aseveración más discutida, al punto que el filósofo John D. Caputo la ubica fuera del ideario cristiano, por su implicación no teísta (1986: 128). Ser un auténtico “pobre de espíritu”, como se pregona en las bienaventuranzas jesuanas, es no querer, no saber, no tener; es un no vivir para sí mismo ni para la verdad ni para Dios. Incluso es un estado en que se debe estar vacío de este mismo conocimiento de negación de todo, y en el que se aspire a permanecer vacío del “vacío”, de Dios y de todas las cosas (Maestro Eckhart 2003 [ed.]: 78-79). En definitiva, toda vez que lo que Eckhart y la teología cristiana del momento comprendían en general por Dios era simple, indiviso y libre, desear a Dios no era sino generar división –creatural– de las cosas y alejarse de la Deidad, que era

⁷ Otro es el caso de la España de no hegemonía católica, en la que se advertía en carácter precursor un sinnúmero de prácticas vinculadas o bien con la *Devotio Moderna* o con la Reforma, como acontecería con la impronta del Sufismo en la cultura hispano-árabe o de la Cábala en la cultura sefardita.

⁸ Juan Taulero, OP (¿1300? [incierta]-1361). Esta misma versión fue incluida en el catálogo de libros prohibidos por el inquisidor D. Fernando Valdés en 1559, pero se salva la edición de Surio por hallarse en latín. Es lugar común de la crítica la afirmación de que Juan de la Cruz, director espiritual de Teresa de Jesús, conocía bien la obra antológica, al menos en su versión latina (Martín [ed.], “Introducción”, *Instituciones. Temas de oración* de Juan Tauler [Taulero]: 9). Es todavía punto de partida indispensable el estudio de Jean Orcibal (1966) para el rastreo filológico del misticismo del Norte en su corolario español.

⁹ Eckhart lo elabora en su tratado “Sobre el desasimiento”.

la fuente/fondo –“grund”– de Dios, la cual no era “ni esto ni aquello”; era el “ser” (‘Wesen’) puro o “nada”.¹⁰

Por razones aducidas, en el caso de la obra de la monja carmelita la crítica ha establecido fuera de toda duda su intertextualidad con el misticismo renano-flamenco. Sin embargo, su vinculación con los aspectos más controvertidos de dicha corriente, como lo sería la aseveración del “a-teísmo” místico de Eckhart, y de cómo la carmelita lo vincula con una suerte de espiritualidad femenina, no se ha investigado como merece. En otros artículos he tratado cómo Teresa de Jesús miraba con distancia aquellos sectores de la Iglesia que privilegiaban la contemplación sobre la obra o el servicio (Lugo Bertrán 2019). La escritora religiosa parecía signar la tendencia por la contemplación de parte de Agustín de Hipona y ciertas tradiciones monásticas y de reformismo católico, como de tipo ensimismado e interesado, en la medida en que preferían las “dulzuras” propias de la contemplación a las “sequedades” de la obra por el prójimo. Para efectos del tema que tratar, haré lectura atenta de un pasaje teresiano en particular.

El pasaje forma parte del comentario al entonces debatido poema del Cantar de cantares, en su libro *Conceptos*, en el cual hace referencia a la parábola de la samaritana del *Testamento Cristiano*. Cabe agregar que se trata de uno de los personajes ante el cual Jesús se muestra más humano, diciéndole, sediento al lado de un pozo, “Dame agua”. Una vez persuadida de que se encuentra ante el “Mesías”, la protagonista vuelve al pueblo de Sicar en Samaria a dar testimonio (1604-05). Para empezar, cabe resaltar el que Teresa de Jesús emprendiera el comentario del Cantar de cantares, toda vez que el vertirlo al castellano y comentarlo mediante la exégesis literal le costó la cárcel a Luis de León, aproximadamente una década anterior. La Iglesia entendía que era texto cuyo contenido era mejor que se mantuviese lejos del pueblo no educado que pudiera “malinterpretarle”. Si a ello se suma que se trate de una mujer quien acometiera su “declaración”, el gesto teresiano resulta doblemente temerario. En efecto, el padre Diego de Yanguas le recomienda a la reformadora que lo quemara, lo cual ella lleva a cabo inmediatamente frente a él; pero por fortuna se conservaron varias copias, entre ellas una en el convento de Alba.¹¹ En su edición del texto, el padre Domingo Báñez lo defiende valientemente aduciendo que no era una “declaración” sino “conceptos” –pensamientos, decires poéticos– inspirados en el libro, justificando así el título que él, y no la escritora, le había dado al opúsculo.¹²

Con todo, tal si se tratara de avezada exégeta, la fundadora sabe bien que la oscuridad del texto lo hace inagotable. Pero, interesantemente, termina por defender su facultad de “decirlo”, si bien hay que

¹⁰ Entablar comunicación con la Deidad, solo se puede hacer desde el “desasimiento” de todo, incluso de las criaturas mismas o de “Dios”, toda vez que la Deidad es de suyo indiferente a la creación “creatural” y por tanto tampoco le afectan ni las oraciones ni las obras que las criaturas realicen para con la misma (Caputo 1986: 12). De lo expuesto aquí, Eckhart pareciera llevar más lejos la premisa de la vía negativa del misticismo: no es la comunicación con el Dios indecible la que se sugiere. En contra, pareciera sentar las bases hacia un repensar lo divino más allá del pensamiento dualista, como le llamaría cierta tradición budista Zen, esto es, desde un no-teísmo / “a-teísmo” (Caputo:128-130), de un lado, o del “onto-teologocentrismo”, como siglos después le llamaría el filósofo Martín Heidegger a la identificación entre Dios y el ser (que incluye el del ser humano), de otro. Cabe aclarar que si bien hay novedad en el planteo eckhartiano, no queda divorciado de fuentes diversas, como del *Timeo* de Platón, donde se establece diferencia entre el demiurgo, dios menor que crea el mundo, y Dios, la deidad en sí, que no depende del mundo. Más adelante, con mediación posible del neoplatonismo, los gnósticos cristianos lo suscriben, marcando que el demiurgo es Yahvé del *Testamento Común*, quien crea el mundo en el “Génesis”, y siente y padece como humano imperfecto, mientras que “Dios” es el del *Testamento Cristiano*, quien abole las leyes del mundo y predica amor (Pagels 1989: 36-40). De acuerdo con los estudios de G. Scholem, el gnosticismo deja huella posterior en la Cábala, corriente mística del judaísmo que precede a Eckhart (Scholem 1986: 106-107). Dentro del cristianismo, vale la pena referir los Padres de la Iglesia Griega, quienes subrayan sin más la naturaleza compartida de “hombre” y deidad. Pero si diversas han sido las fuentes en que se inspira el teólogo germano, lo es más aún su radio de influencia, que no excluye la España teresiana. Los puntos de contacto que restan entre la categoría de “pobreza” o “vacuidad” divinas de Eckhart y la “noche oscura”, “desarrimo” o “destete” de Juan de la Cruz, o la de “amor muerto” de María Magdalena de Pazzi, piden mayor investigación.

¹¹ De otro lado, Luis de León no lo incluye en su edición de *Obras de la Madre Teresa*, por razones colegibles.

¹² Como se infiere de la sentencia paulina, es aceptable generalmente el que la mujer de la época sea “efusiva”, no celebrante [litúrgica] ni magisterial ni expositiva.

reconocer que más de uno de sus “conceptos” guarda visos de “declaración”: “Yo lo confieso, que tiene muchos entendimientos [el Cantar de cantares]; mas el alma que está abrasada de amor que la desatina, no quiere ninguno sino decir estas palabras” (*Meditaciones sobre los Cantares [Conceptos del amor de Dios]*: 427). En una instancia del texto en cuestión, la fundadora se detiene a *decir-declarar* el verso del Cantar de cantares que, en la traducción de su consulta, reza: “Sostenedme con flores y acompañadme de manzanas, porque desfallezco de mal de amores” (2.5).¹³ Es aquí justamente que establece un interesante paralelo entre la sulamita y la samaritana:

Acuérdome ahora lo que muchas veces he pensado de aquella santa Samaritana, qué herida debía de estar de esta hierba, y cuán bien había comprendido en su corazón las palabras del Señor, pues deja al mismo Señor por que ganen y se aprovechen los de su pueblo [...] Iba esta santa mujer con aquella borrachez divina dando gritos por las calles. Lo que me espanta a mí es ver cómo la creyeron, una mujer; y no debía ser de mucha suerte, pues iba por agua. [...] En fin, le dieron crédito, y por solo su dicho salió gran gente de la ciudad al Señor. Así digo que aprovechan mucho los que, después de estar hablando con Su Majestad algunos años, ya que reciben regalos y deleites suyos, no quieren dejar de servir en las cosas penosas, aunque se estorben estos deleites y contentos. Digo que estas flores y obras salidas y producidas de árbol de tan hirviente amor dura su olor mucho más. (*Meditaciones sobre los Cantares [Conceptos del amor de Dios]*: 466-467)

Interesa la lectura que le hace la abulense al término “sostenimiento de flores” que invoca la sulamita, término que aquella interpreta, en principio, como si la “morena” hubiese ingerido primero las flores/hierbas “embriagantes” que la hicieran susceptible de la herida de amor, como le sobrevino también a la samaritana, según infiere Teresa de Jesús. En la lectura generalizada del Cantar de cantares se tiende a interpretar que la sulamita pretendía fortalecerse de dichas “flores” porque ya estaba herida de amor. De otro lado, mientras la sulamita andaba en pos del amado y daba señas de “enfermedad” en su procurar/conseguir exaltado, para después volver a perderlo y, finalmente, darse cuenta de que nunca lo había perdido, desde la lectura que le atribuye “unidad” a poema tan discutido, la samaritana “deja” al mismo Señor –no lo busca– para que “aprovechen” los de su “pueblo”, de acuerdo con la carmelita. Teresa de Jesús concluye, sin embargo, con una afirmación a favor de las semejanzas compartidas nuevamente entre ellas, pues ambos personajes coinciden en una misma “borrachez divina” y en un discursar/obrar enloquecidos. No se le escapa a la reformadora tampoco el tema del sexo/género o estamento social de la protagonista del Evangelio: llama la atención sobre el hecho de que le hubiesen creído a la samaritana pese a que se tratara de una mujer, y de que no debió haber sido de mucha “suerte” cuando iba a buscar agua a un pozo. Luego contrapone aquellos que prefieren estanciar por tiempo en los “deleites” de la conversación con Dios, como lo son los partidarios de la contemplación absoluta, sin darse a la tarea de obrar en las cosas penosas, si bien aclara también que hay “contento” en el servicio, solo que requiere de longanimidad, para el alcance de duradero perfume. Es de advertir a su vez el diferente sentido que le atribuye al significante “flores”: en principio, significan las hierbas que enfermaban de amor a los sujetos respectivos, la causa; luego connotan los frutos/obras de amor, el efecto, dando cuenta del carácter polisémico de su lectura. Además, a tono con su visión de las cosas, Teresa de Jesús reconcilia el decir exaltado de la sulamita con su concepción propia de la obra: “[el alma enamorada] está del todo puesta y dejada en sus manos [del esposo]; esto no de palabra [...] sino [...] confirmada por obras” (*Meditaciones sobre los Cantares [Conceptos del amor de Dios]*: 425).¹⁴ En definitiva, si se coincide con la interpretación tradicional del Cantar de Cantares de que el amado se trate de Yahvé en su relación con el pueblo de Israel, en el caso de un sector del Judaísmo, o de Dios en su relación con la Iglesia, en el caso de un sector del Cristianismo, pareciera que para la carmelita se tratara de dos personajes femeninos situados ante lo divino alternante o ausente, sea por desaparición/encubrimiento circunstancial o separación. Se sobreentiende que el “dejar” a Dios teresiano

¹³ Como es de esperarse, hay diferentes traducciones del pasaje que refiere Teresa de Jesús. Nos atenemos, sin embargo, a la empleada por la abulense para acercarnos antes a la metafórica que la misma desencadena en el propio texto teresiano que a su especificidad filológica.

¹⁴ Cabe reparar en que con un solo comentario la escritora vincula a sendas mujeres de tradiciones religiosas distintas pero integradas/reinterpretadas en la tradición católica, en lo que parece también una secreta apología de sí misma, otra enardecida que se atreve a decir/obrar con “desatino”, sin tener en cuenta la advertencia paulina.

no es definitivo, y que en última instancia se “deja” por Dios mismo, supeditando la obra a lo divino. De otra parte, el enunciado “dejar al mismo Señor” se dimensiona mejor, enriquecido, en el “vaciar” de Dios del clima renano-flamenco. En efecto, no será este el único pasaje en que la carmelita asocie un tipo de espiritualidad diferente con lo femenino, por un lado, y con lo femenino resultante de la alternancia o ausencia de lo divino, por otro. Sirvan como primicias algunas menciones significativas.

Una de ellas es la de un pasaje que se elimina en la segunda redacción de su libro *Camino de perfección*, en que Teresa de Jesús establece una analogía entre la comunicación con lo divino y hacer estrategia con la pieza de la Reina en el juego de ajedrez, pieza que mediante su “humildad” aparente, como lo sería el no hacer evidente su intención, consigue “hacer jaque mate”/vencer al Rey, para alarma siglos después de una atea profesora pero intensa admiradora y novelista de la carmelita como la psicoanalista contemporánea Julia Kristeva (2015): su táctica de “jaque mate” trae a la memoria también el “dejar al mismo Señor” samaritano, el “vaciado” de Dios eckhartiano, o la posición alternante para con el amado por parte de la sulamita: jaquear a Dios es abajarlo, hacerle presa de amor propia, para dejarlo, por la obra, por un lado; es humanizarlo, para desearlo, buscarlo, conseguirlo, perderlo, re-encontrarlo, por otro. Pero, como se sabe, Teresa de Jesús lo lleva más lejos. Al hallar pues semejanzas entre la protagonista del Cantar y la del Evangelio, ¿será porque representan para la carmelita una espiritualidad de las cosas femenina y, por tanto, de diferente signo? No se tratará de la primera vez que lo insinúe.

Ante la temible cita paulina lamenta en general Teresa de Jesús, en pasaje eliminado de la segunda redacción de *Camino de perfección*: “los jueces del mundo que –como son hijos de Adán, y, en fin, todos varones– no hay virtud de mujer que no tengan por sospechosa” (249). Referente al mismo pasaje de Pablo de Tarso, la escritora religiosa agudiza la crítica en otra instancia de su producción, autorizada por “hablas” que escucha de Dios: “Estando [...] pensando si tenían razón los que les parecía mal que yo saliese a fundar y que estaría yo mejor empleándome siempre en oración [...]. Parecíame a mí que, pues san Pablo dice del encerramiento de las mujeres [...], díjome: ‘Diles que no se sigan por sola una parte de la Escritura, que miren otras, y que si podrán por ventura atarme las manos’” (*Cuentas de conciencia* 16: 601). Para mayor desconcierto, insiste la abulense en que hay “otras partes” de la Escritura que no le dan la razón a Pablo de Tarso o relativizan lo dicho por él. Pero Teresa de Jesús parece encontrar solución pronta ante el predicamento femenino. Con una de cal y una de arena, le responde al Apóstol, desde otra obra: “Pues todas havéis de procurar de ser predicadoras de obras, pues el Apóstol y nuestra inhabilidad nos quita que lo seamos en las palabras” (*Camino de perfección*: 296).

En efecto, su busca de las “otras partes” de la Escritura y su entender la obra como “prédica”, desdeñando en ocasiones de palabras, “declaraciones” y contemplaciones, ámbitos masculinistas por excelencia,¹⁵ la hace diferir entre bromas y veras de integrantes de un debate titulado editorialmente el *Vejamen*. En pasaje de la transposición a epístola de una discusión que tuvo lugar entre amigos en el locutorio del convento de San José de Ávila, entre los cuales figuraban Juan de la Cruz y su hermano Lorenzo de Cepeda, la avilesa establece sus diferencias con ellos, en carta que les escribió en Toledo para enero de 1577, en torno a ciertas palabras que le habían llegado a la espiritual “en hablas”: “Búscate en Mí”. Teresa de Jesús les hace ver que lo que ellos leían en la frase, esto es, una invitación a ubicarse fuera del mundo en el silencio unitivo con Dios, propio de contemplativos, no demandaba más que un camino allanado y complacido, que se procuraba los “regalos” propios del éxtasis antes que los trabajos del servicio, y que sin embargo el camino contrario y de su preferencia tenía por maestras a toda una genealogía femenina del relato bíblico que estaba muy compenetrada con el mundo: “[...] Caro costaría si no pudiésemos buscar a Dios sino cuando estuviésemos muertos al mundo. No lo estava la Madalena, ni la Samaritana, ni la Cananea, cuando le hallaron. [...] Dios me libre de gente tan espiritual que todo lo quieren hacer contemplación perfecta” (1432-1433). De otro lado, Teresa de Jesús aducirá en otros

¹⁵ Huelga indicar que el sector femenino ha despuntado en el ámbito de la contemplación, pero en la escritura teresiana, cuando lo contemplativo se cultiva con exclusividad o preponderancia sobre la acción o el servicio, acarrea una connotación masculina, según hemos estudiado (Lugo Bertrán 2019).

pasajes de su larga obra mayor admiración por María Magdalena que por Pablo de Tarso, pues el segundo “en tres días [...] estaba enfermo de amor, y la Magdalena en uno” (*Camino de perfección*: 407).¹⁶

Finalmente, pese a que Teresa de Jesús pareciera indicar que algunas mujeres por condición social desarrollaban una espiritualidad de las cosas diferente, no parece que quedaran tampoco excluidos algunos hombres de ella. Sobre la combinación de los modelos contemplativo y activo, parece inspirarse en la *Torá* o *Testamento Común*, como acontece en los siguientes pasajes identificados por el afamado teresianista, Tomás Álvarez (2000): a. el ejemplo de los patriarcas pues “no dejaba de ser santo Jacob por entender en sus ganados, ni Abrahan” (1328); b. en el “doblado espíritu” de Elías, profeta de la contemplación y acción, a quien elogia en poemas (1335-1336); c. en el atribuido gozo místico del rey David, quien tañía, cantaba y danzaba ante el arca, y por quien ella sentía gran admiración (1333-1335). En el *Testamento Cristiano*, lo que más le llama la atención de Simón Pedro de Betsaida es su cualidad de pecador, esto es, por lo humano (el que niega a Jesús) y por su acto de “locura” de lanzarse al mar por acercarse al “Maestro” en el Evangelio según san Juan 21.7 (1347-1348), todas cualidades en él que connotaban lo femenino para ella, esto es, de quienes desfallecían/se emborrachaban/se enfermaban de amor por Dios, como la sulamita, la samaritana y María Magdalena. De otro lado, es bien sabida su preferencia por José de Nazaret, a quien veía como el “secretario-ayo” de Dios, modelo de “servicio” mudo y “contemplación”, y con cuyo nombre bautiza doce de los conventos fundados por ella (Álvarez 2000: 868-869). Es por tal razón que esta su espiritualidad de la “obra”, de las “otras partes” de las Escrituras, de la borrachez divina, en fin, del Dios buscado-rebuscado, dejado-servido, presente-ausente, es menos de mujeres u hombres que de lo femenino, en su amplio sentido.

Pero no hay que negar que pese a su defensa de lo divino alternante y de lo femenino minusvalorado por toda una tradición, esto es, su elaboración de una espiritualidad divergente, Teresa de Jesús ocupa un misterioso sitio de honor en la Iglesia, la cual cabe agregar que no siempre trató bien ni a sus amig@s ni a ella. Santa y Doctora de la Iglesia, con devociones propiciadas a manos llenas por la alta jerarquía eclesiástica, la misma Iglesia que en ocasiones les persiguió a l@s suy@s y a ella la condecora y memorializa. Así pues, lo que Teresa de Jesús perdonó, no es nuestro lugar reprochar. La Teresa de Jesús exponente de una espiritualidad de lo divino alternante y lo femenino, de misteriosa genealogía que va desde la sulamita hasta la mujer de Samaria, pasando por el propio José de Nazaret, en viva tensión entre el más acá y el más allá de lo divino, recibió sello de aprobación definitivo. Pero ¿a qué precio? Tal pareciera que la hermenéutica de la vida y obra teresianas desde un punto de vista religioso escamotea muchos de sus aspectos doctrinales más aristados. ¿Habría una Teresa de Jesús fuera de esta hermenéutica, o al menos simultáneo con esta?

Si somos no solo lo que escribimos sino también lo que inspiramos, y que sea esto parte de la obra extendida, hay un último detalle que agregar. Siglos después, en carta del 29 de marzo de 1950 dirigida a Raymond Queneau, el pensador posestructuralista del siglo veinte Georges Bataille, con frecuencia inspirado en místicos y sobre todo en Teresa de Jesús, le propone a la editorial Gallimard la reedición de tres de sus libros bajo un solo volumen, que titularse *Summa Ateológica*, libros de contenido sustentado con frecuencia en pasajes de la abulense; su petición fue acogida (Bataille 2001: 201-219).

Quizá no haya mejor homenaje a la Santa.

¹⁶ Como la sulamita para Teresa de Jesús, María Magdalena vivía, o se atrevía a vivir, la ausencia de Dios, “enferma”: es la que se atrevía a vivir en falta y, por tanto, en deseo y busca, de Dios, no muy lejos de la protagonista del Cantar, y que en caso de que le hallara, no tardaría tampoco en “dejarlo” por la obra, no muy lejos de la protagonista del Evangelio joanino, recomenzando todo un ciclo, cual si la sulamita y la samaritana se trataran del alfa y del omega de un camino espiritual, sin término.

Bibliografía

- ÁLVAREZ, Tomás (ed.) (2000): *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*. Burgos: Editorial Monte Carmelo.
- BATAILLE, Georges (2001): *La oscuridad no miente: textos y apuntes para la continuación de la 'Summa Ateológica'*. México D.F.: Taurus.
- CAPUTO, John D. (1986): *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. New York: Fordham University Press.
- CIXOUS, Hélène (1995): *La risa de la medusa*. Barcelona: Anthropos.
- CLÉMENT, Catherine; KRISTEVA, Julia (1998): *Lo femenino y lo sagrado*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- IRIGARAY, Luce (1985). *Speculum of the Other Woman*. Ithaca: Cornell University Press.
- KRISTEVA, Julia. (2015, 02-03). Entrevista de Cristiana Dobner. "Actualidad de una mística", en *L'Observatore Romano*. Disponible en <<http://www.osservatoreromano.va/es/news/actualidad-de-una-mistica>> (01-11-2019).
- La Biblia (de Latinoamérica)* (1992). Madrid: La Casa de la Biblia.
- LUGO BERTRÁN, Dorian (2013): "La (des) obra de Teresa de Jesús", en: Alain Bègue y Emma Herrán Alonso (eds.), *Pictavia aurea. Actas del IX Congreso de la AISO (Poitiers, 11-15 de julio de 2011)*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail (Anejos de *Criticón*, 19), pp. 511-517. Disponible en <<http://w3.pum.univ-tlse2.fr/~Pictavia-Aurea~.html>>.
- (2019): "Entre bromas y veras con Teresa de Jesús: impugnación de 'divinos' en el *Vejamen*", en Christoph Strosetzki (ed.), *Actas del XIX Congreso AIH-Münster 2016: Perspectivas actuales del hispanismo mundial*, vol. I, pp. 171-183. Disponible en: <<https://miami.uni-muenster.de/Record/fd2cfd8e-a8f6-4724-9439-15a8764a44eb>>.
- MAESTRO ECKHART (1941): *Meister Eckhart: A Modern Translation*. Trad. y ed. de Raymond Bernard Blakney. New York: Harper & Row.
- (2003): *El fruto de la nada y otros escritos*. Trad. y ed. de Amador Vega Esquerra. Madrid: Ediciones Siruela.
- ORCIBAL, Jean (1966): *Saint Jean de la Croix et le Mystiques Rhéno-flamand*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- PAGELS, Elaine (1989): *The Gnostic Gospels*. New York: Vintage Books.
- SCHOLEM, Gershom (1986). *La Cábala y su simbolismo*. Trad. de José Antonio Pardo. Buenos Aires y México D.F.: Siglo Veintiuno Editores.
- TAULER, Juan (Taulero) (1990): *Instituciones. Temas de oración*. Trad. y ed. de Teodoro H. Martín. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- TERESA DE JESÚS (1986): "Camino de perfección"; "Meditaciones sobre los Cantares" ["Conceptos del amor de Dios"]; "Cuentas de conciencia"; "Vejamen", en *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.