

Leer a Teresa de Jesús con Michel de Certeau

Patrick Royannais

Michel de Certeau hubiera cumplido ochenta años en 2015, año del quinto centenario del nacimiento de Teresa de Ávila. La lluvia de conmemoraciones inspira a veces algunas líneas de investigación.¹ En esta ocasión, quisiera unirme a la lectura de Teresa de Jesús bajo la dirección de Michel de Certeau. No todo el trabajo de Certeau se utilizará en estas páginas, sino exclusivamente su historia de la espiritualidad, y más precisamente, de la mística.

Las referencias a Teresa de Jesús son numerosas en la producción de Certeau y los índices, en cuanto existen, permiten percibir las fácilmente. Certeau lee a Teresa y probablemente la descubre mientras edita a Surin.² Las numerosas citas y alusiones en la *Guía espiritual* y en su *Correspondencia* se inscriben como una marca, en el siglo XVII francés, dejada por la recepción de Teresa. Ella le acompañará hasta el último de sus seminarios.³ Sin embargo, y dentro de los límites de mi conocimiento, sólo hay un texto de Certeau sobre Teresa, el final del capítulo sexto del primer volumen de *La fábula mística*,⁴ sobre el primer capítulo de las *Moradas*.

¹ El *Centre de recherche en histoire européenne comparée* (CRHEC) (Centro de investigación en historia europea comparada) organizó el 23 de mayo de 2014 una jornada de estudios ante la publicación de M. DE CERTEAU, *La Fable mystique. XVI^e-XVII^e siècle. II*, ed. de Luce Giard, Gallimard, París, 2013 (en adelante *FM2* seguido de número de página). Isabelle Poutrin ofreció en esta ocasión una conferencia que llevaba como título *Michel de Certeau, lector de Teresa de Ávila*. Desgraciadamente, no he tenido acceso a este trabajo. Remito pues a SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2012. El *Camino de perfección* ofrece dos familias de manuscritos bastante diferentes incluso en la numeración de los capítulos; en esta ocasión precisaré si se trata de la versión del Escorial (1566) o la de Valladolid (1570).

² J.-J. SURIN, *Guide spirituel pour la perfection*, texto editado y presentado por Michel de Certeau, Desclée de Brouwer, París, 1963; *Correspondance*, texto editado, presentado y anotado por Michel de Certeau, prefacio de Julien Green, Desclée de Brouwer, París, 1966.

³ Véase C. BUCI-GLUCKSMANN, 'Effet d'ombre: le dernier séminaire', en L. GIARD (DIR.), *Michel de Certeau*, Cahiers pour un temps. Centre Georges Pompidou, París, 1987, pp. 168-178.

⁴ M. DE CERTEAU, *La fábula mística*, trad. de Laia Colell, Siruela, Madrid, 2006 (1982), pp. 187-199 (en adelante *FM1*). Según la bibliografía establecida por L. Giard en L. GIARD (ED.), *Le voyage mystique, Michel de Certeau*, RSR/Cerf, París, 1988, p. 226, estas páginas no habían sido todavía publicadas. El esbozo dejado para el segundo volumen anunciaba 'L'invention autobiographique: Thérèse de Jésus', texto ausente de la edición finalmente publicada, ya que nunca fue redactado. Véase *FM2* 12-13 y F. DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, La Découverte, París, 2002, p. 559

Leer a Teresa con Certeau implica darse medios propios para la lectura. El texto teresiano es extraño y siempre lo ha sido. Pero la extrañeza aumenta por el hecho de que la mística es un objeto de investigación cuyo significado está extremadamente condicionado por el punto de vista que se tiene sobre ella. El trabajo de Certeau sobre la mística⁵ permite, por una parte, acceder al texto teresiano marcando las falsas pistas que contiene –yo hablaré de estrategias o astucias de la propia Teresa– y, por otra parte, interrogar epistemológica e historiográficamente nuestra mirada sobre todo aquello que él percibe y lo que su perspectiva logra disimular.

Después de esta elucidación epistemológica, recorreremos el texto teresiano en cuatro direcciones que tomamos prestadas del propio Certeau: la fábula, el discurso del otro, el cuerpo y la geografía y, por último, la demonología y la angelología.

I. HISTORIOGRAFÍA. El cristianismo siempre ha propuesto una autorreflexión sobre sí mismo. La emergencia de las ciencias humanas y del ateísmo ha podido exigir que se le estudie poniendo la fe entre paréntesis. Algunos han pretendido tener una mayor objetividad porque no eran creyentes o habían dejado de serlo. Este cientifismo⁶ responde simétricamente y en los mismos términos a aquél, apologético, de aquellos que piensan que sólo los cristianos podrían hablar de algo que conocerían internamente. Pero no hay pensamiento sin un *a priori*; y el ateísmo es también una creencia: que Dios no existe. Si las ciencias exactas han convenido que la observación modifica el objeto observado, que siempre es construido, cuánto más deberían hacerlo las *Geisteswissenschaften*.

Los fenómenos místicos intrigan, suscitan reacciones, desestabilizan. Aparecen, según el caso, como la expresión excesiva o típica, concentrada, de la verdad o del error cristiano. Ponen en peligro el orden de la razón y de la ciencia, tanto de los positivistas como de los propios teólogos, ¡quienes no son los últimos de los positivistas, ni los últimos en desconfiar de la mística! Al margen de las prácticas culturales, sociales, institucionales y dogmáticas, las extravagancias místicas preocupan, tanto si estas parecen especificar la experiencia religiosa en su grado más puro (e incluso de forma universal, más allá de los

[disponible en castellano, *Michel de Certeau. El caminante herido*, trad. de Claudia Mascarúa, Universidad Iberoamericana, México, 2003].

⁵ Las primeras líneas de *FM2* han sido comentadas con asiduidad: “Este libro se presenta en nombre de una incompetencia” y relacionadas con las últimas (véase *infra* nota 72) y con M. DE CERTEAU, ‘Extase blanche’, en M. DE CERTEAU, *La Faiblesse de croire*, ed. de Luce Giard, Seuil, París, 1987, pp. 313-316 [disponible en castellano, *La debilidad de creer*, trad. de Víctor Goldstein, Katz, Madrid, 2006. En adelante *DC*]. El estudio de la mística en Certeau pasa también por su propia búsqueda de lo ausente.

⁶ “La relatividad histórica no implica el relativismo. La historia no es el historicismo” (*DC* 130).

particularismos de cada religión); cuanto si, finalmente, son simplemente reducidas a la locura.

La mística da lugar así a toda forma de interpretación, reducción a lo ya conocido o constitución de un objeto específico. La correspondencia entre Romain Rolland y Sigmund Freud resulta particularmente característica.⁷ Sentimiento oceánico o expresión de neurosis más o menos sublimadas, cada uno de ellos la encasilla.

Certeau⁸ acepta no saber nada, convertirse en aprendiz, es decir, escuchar lo que se dice y manifiesta antes de presuponer una naturaleza de la mística. Como aquellos a quienes estudia, no sabe nada, y se abstiene de reconducir lo extraño a lo conocido.⁹ Hace entremezclarse las aproximaciones disciplinares, un poco como Foucault: historia, psicoanálisis, antropología, sociología. El objetivo no es, multiplicando los enfoques, el de pretender llegar a un saber total por acumulación de determinados saberes parciales; la suma de perspectivas no constituye el punto de vista, ilusorio, de Sirius. La discontinuidad de los discursos y de los métodos obliga, más bien, lejos de toda concordancia, a permanecer todavía en la extrañeza. La mística no es tanto patología¹⁰ como prueba de la verdad y de la universalidad de la experiencia sobrenatural. Y si la mística dice algo de la fe, sus expresiones son múltiples e irreductibles; sus manifestaciones pueden, de igual forma, provenir de la psicopatología.

El artículo, bastante tardío en la producción de Certeau, escrito para la *Encyclopaedia Universalis* es un buen ejemplo de esta intención metódica. Antes de hablar de la mística, Certeau resalta la historia de su invención y teorización, en los siglos XVI y XVII, y después, particularmente, al inicio del siglo XX. “De esta época data una forma de contemplar y definir la mística que todavía se nos impone”.¹¹ Aquello que denominamos *la mística*¹² consiste en experiencias¹³ que resultan

⁷ M. DE CERTEAU, ‘Mystique’, *Encyclopaedia Universalis*, 1971, ligeramente renovada para la edición de 1985 y publicada de nuevo en M. DE CERTEAU, *Le Lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, ed. de Luce Giard, Gallimard/Seuil, París, 2005 [disponible en castellano, *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, trad. de Víctor Goldstein, Katz, Madrid, 2007, pp. 347-365. En adelante LA]. Sobre la historiografía de la mística según Certeau, P. LECRIVAIN, ‘Théologie et science de l'autre, la mystique ignacienne dans les approches de Michel de Certeau, s.j.’, *Mystique*, Faculté saint Louis, Bruselas, 2001, pp. 67-85.

⁸ Véase S. DESTREMPES, ‘L’altérité dans le discours mystique selon Michel de Certeau, I. La question de la mystique’, *Science et Esprit*, 57 (2005/2), pp. 141-157 y ‘II Conversion à l'autre’, 58 (2006/1) pp. 43-57.

⁹ Sobre la homología como ámbito del historiador y del analista/ámbito del místico, ver *FM1* 17-22 y *LA* 51-64.

¹⁰ “La catatonia de la psicosis maniaco-depresiva o de los estados de epilepsia comatosa, que diagnostica la neurología moderna acompaña ciertamente a este alma que busca una fusión con el Objeto imaginario con toda la impetuosidad de su psico-soma.”, J. KRISTEVA, *Teresa. Amor mío. Santa Teresa de Ávila*, trad. de Antonio Rodríguez, Paso de Barca, Barcelona, 2015 (2008), p. 89.

¹¹ M. DE CERTEAU, ‘Mystique’, p. 324.

¹² Desplazamiento semántico del adjetivo místico (escondido, santo, espiritual,

imposibles de reunir bajo una misma descripción, tal y como las percibe una mirada occidental y moderna, es decir, aquella propia de una sociedad que se descristianiza. La mística existe cuando la vida de fe está relegada a una esfera todavía más reducida, más cuestionada, en la sociedad y la vida de cada individuo. Poco a poco, Europa abandona una cultura “primitiva” donde la lectura del gran libro de la naturaleza ya no habla de Dios sino del mundo y del hombre,¹⁴ hombre que es al mismo tiempo aquél que explora con ayuda de la racionalidad objetiva, que fabrica sus objetos, incluso en teología. El *mythos* es el lenguaje de aquellos que se alejan del *logos*.

La fábula mística se inaugura con una identificación de las estrategias que permiten articular una palabra en nombre de Dios, cuando este último ya no se encuentra disponible en este mundo y los sabios han confiscado el discurso sobre Él.¹⁵ El decir prima sobre lo dicho y toma toda clase de formas, orales, literarias, somáticas, geográficas, angélicas. Aquel al que se busca no será conocido más que a través de las marcas que deja su ausencia (*DC* 296).¹⁶ “Los ‘verdaderos’ místicos son particularmente escépticos y críticos frente a aquello que quiere pasar por presencia. Ellos defienden la inaccesibilidad a la que se enfrentan” (*FM1* 15). Leer a Teresa con Certeau, es localizar esas marcas de lo ausente en ella y sus propias estrategias para hablar de Dios y para escucharlo. La ausencia no es aquí lo contrario de la presencia, sino el espacio abierto para una búsqueda y un deseo, según la lógica de la ruptura instauradora: *Os conviene que yo me vaya*.¹⁷ Como ella no resultará engañada por sus astucias, tampoco nosotros debemos ser engañados por lo que ella afirma, ni por la distancia cultural que la hace todavía más extraña, incluso extranjera.

Más que un apofatismo, una teología negativa, el lenguaje místico habla de la imposibilidad radical de toda palabra sobre Dios, necesaria sin

sobrenatural, etc.) y sustantivación (*FM1* 23-26).

¹³ Concepto clave que se encuentra abundantemente en Teresa de Ávila y que acompaña esta nueva ciencia de Dios, según la experiencia, como la ciencia moderna, lejos de las ciencias teóricas, que buscan las causas pero que no tienen (todavía) su lugar dentro de la teología (véase C. GEFFRÉ, ‘Le non-lieu de la théologie chez Michel de Certeau’, en C. GEFFRÉ (ED.), *Michel de Certeau et la différence chrétienne*, Cerf, París, 1991, pp. 159-180, con un gran número de referencias de Certeau al no-lugar, comenzando por *FC*, p. 308. Véase P. GISEL, ‘Lire Michel de Certeau en théologien’, *RTP*, 136 (2004/IV), pp. 406-408. El a posteriori de la experiencia es explicado por la propia Teresa en *El castillo interior o Las Moradas*, V, 1, 10 (en adelante *M*).

¹⁴ Véase M. DE CERTEAU, ‘La mystique d’un temps : Thérèse d’Avila’, en *DC* 54-56.

¹⁵ Los *alumbrados* del siglo XVI español ilustran la reacción frente a la confiscación del saber sobre la fe por los clérigos, los cuales no pueden más que acosarlos para hacerlos callar. Los confesores censores de *La Vida* han querido que Teresa no pueda, en ningún caso, ser acusada de iluminismo.

¹⁶ Véase *Libro de la Vida*, 4, 7 (en adelante *V*).

¹⁷ Jn 16, 7, citado en *M* VI, 7, 14. Ver también *V* 37, 7. Sobre la ausencia se puede consultar J. LE BRUN, ‘La mystique et ses histoires’, *RTP*, 136 (2004/IV), pp. 314-317: “La ausencia que hace escribir y de la que la escritura hace surgir de imprevisto, por así decirlo, la realidad fundadora”.

embargo, al menos si se quiere llegar a oír algo: “Es un lenguaje que muestra un no-lenguaje [...] Antes de reconocer una poética, hace falta reconocer una manera de proceder, el gesto de un pensamiento” (FM1 145). “Él no ‘expresa’ una experiencia, sino que es esta experiencia misma” (FM1 149).

II. LA FÁBULA. ¿Cómo hablar de aquello que no se puede decir, de Dios, del alma, de la oración? La cuestión no es aquí epistemológica, sino estratégica. Suponiendo que pudiera plantearse: ¿cómo hacerla entender sin que los doctos y la institución redujesen la astucia al silencio? ¿Cómo no ser sospechoso de herejía? Estas no son más que las razones obvias de este recurso a la estrategia. Aún así, hay una tercera serie de cuestiones: ¿Quién hace escribir a Teresa? ¿Quién habla en ella? ¿Por qué ella habla o escribe?

La respuesta a estas últimas cuestiones es doble según el análisis que Certeau propone del primer capítulo de las *Moradas*. Teresa escribe porque se lo han ordenado, sus superiores, sus confesores. Lejos de la obediencia, ¿cómo una “flaca mujer” y “torpe”¹⁸ podría mezclarse en cuestiones de “mística teología”? (V 10, 1; 11, 5, etc.). Todo ello no resulta suficiente y Teresa se encuentra como una idiota delante del papel, o literalmente, es ese mismo papel el que es estúpido.¹⁹ La solución se abre a ella desde la ficción. Esto es particularmente cierto en las *Moradas*, pero Teresa utiliza siempre comparaciones, de las cuales ella misma acaba burlándose, reconociendo que no sabría hacerlo mejor,²⁰ pero que sus hermanas, aquellas para las cuales escribe, las comprenderán.

¿Hay pugna entre dos autoridades, una que ‘manda’ (el doctor Velázquez, confesor de Teresa, y/o el padre Jerónimo Gracián, su consejero) y otra que empuja a escribir (la ficción, que ‘se ofrece’)? Para Teresa no hay contradicción. El ‘mandato’ autoriza al autor, mientras que la ‘ficción’ permite el discurso; una viene de los clérigos, mientras que la otra se dirige a las ‘hermanas’ (FM1 190).

Podemos comprobar en esta conciliación la astucia de aquella que quiere ser hija de la Iglesia (M 4), pero que trae con ella una novedad; en una época traumatizada por la división de la Iglesia, todavía dirigida por los clérigos y los sabios que ven como disminuye su autoridad, todo lo

¹⁸ “Como muchas veces acaece con decir: ‘hay peligros’, ‘hulana por aquí se perdió’, ‘el otro se engañó’, ‘el otro que rezava cayó’, ‘dañan la virtud’, ‘no es para mujeres, que les vienen ilusiones’, ‘mijor será que hilen’, ‘no han menester esas delicadeces’, ‘basta el Paternóster y Avemaría’.”, *El camino de perfección*, Esc, 35, 2 (en adelante C); M I, 2,6-7; IV, 1, 5; VI, 4, 9. Este tipo de temáticas vuelven sin cesar, pero no sin ironía.

¹⁹ “Sin tan escuras de entender estas cosas interiores, que a quien tan poco sabe como yo, forzado havrá de decir muchas cosas superfluas y aun desatinadas, para decir algunas que acierte. Es menester tenga paciencia quien lo leyere, pues yo la tengo para escribir lo que no sé, que cierto algunas veces tomo el papel como una cosa bova, que ni sé qué decir ni cómo començar.” M I, 2, 7. Ver también M III, 1, 5.

²⁰ Véase M VII, 2, 3.11, C Esc, 48, 2: “hacer esta ficción para dar a entender”.

novedoso acaba resultando despiadadamente acorralado. Un discurso nace, el de la fábula.

Teresa no desprecia a los más doctos.²¹ Ella misma lee o consulta los peritos del momento, Francisco de Osuna, Pedro de Alcántara, Francisco Borja, Juan de Ávila, Juan de la Cruz (iy tan sólo cito a los más célebres y canonizados!) para comprobar a través de éstos su propia ciencia divina. “Tampoco puede, por lo tanto, estar segura de ellos. Su juicio no es más que una opinión [...]. Y así, necesita cada vez a alguien más autorizado” (*FM1* 191). Ella prefiere que los confesores sean buenos teólogos más que grandes hombres espirituales mediocres en el saber.²²

Teresa recurre a una nueva lengua que ella misma se encarga de forjar y que, en cierta manera, fuerza para relatar su experiencia. De todas formas, no será tanto la lengua la que permita decir algo, sino todo lo que queda por decir, en la urgencia, el cansancio y el poco tiempo, lo que crea la lengua. Las traducciones o ediciones modernas tienen problemas para mostrar el flujo impetuoso del pensamiento, y apenas aceptan dejar el texto como está, corrigiendo los anacolutos y las hipálages, homogeneizando los sujetos de las oraciones,²³ molestas por los súbitos pasos desde la explicación a la oración jaculatoria, la suerte de crisis de metáforas con las que ella no se engaña.²⁴ “Frasas abruptas, atropelladas, agitadas por impulsos contradictorios (sé, no sé, etc.), escandidas por ‘pues’ y ‘porque’, marcas orales tan pronto de un martilleo afirmativo como de una llamada a las ‘hermanas’ que están ahí, cercanas” (*FM1* 194).

Constantemente, digresiones, supresiones, omisiones y olvidos, reanudando o volviendo directamente al tema.²⁵ Teresa no se relee demasiado, como ella misma afirma.²⁶ Pero aquí tampoco debemos engañarnos. Esta escritura que escapa, a la que se vuelve como a la única preocupación, indica mejor que los superlativos y el énfasis, el objeto de la búsqueda en su propia ausencia. Indica que no se puede comprender nada²⁷ (irecado para los teólogos!) de todo aquello que se agota en

²¹ Confianza en la razón: *Las Fundaciones*, VI, 22 (en adelante *F*). La ciencia es condición de posibilidad de la libertad, *C Esc*, 39, 8; 40, 1. “Es gran cosa letras”, *V* 13, 16.

²² *V* 5,3 o *M V*, 1, 8; VI, 8, 8-9, etc. Sobre el contrasentido común a este propósito, se puede consultar D. SALIN, *L'expérience spirituelle et son langage, Leçons sur la tradition mystique chrétienne*, Editions Facultés jésuites de París, 2015, pp. 9-11.

²³ No es el menor ejemplo aquel sobre el género de Dios, evidentemente masculino, pero a menudo femenino cuando ella lo llama “Su Majestad”.

²⁴ El castillo es entonces el alma, las moradas, un palacio, un muy claro cristal, diamante o perla oriental, árbol de vida, que es también Dios mismo (*FM1* 196 y, por ejemplo, *M I*, 1, 1; 1, 2, 1; VI, 10, 3) y el gusano, paloma, palomilla, mariposa (*M VI*, 11, 1).

²⁵ *M III*, 1, es típico (véase ver los § 1, 3, 5, 7, 9) de estas imposibilidades, ya sobrepasadas, como si éstas fueran el resorte de la escritura, lo que las reactiva, como la imposibilidad de la oración es lo que siempre la pone de nuevo en movimiento (§ 6-7). Véase también *M IV*, 1, 10.

²⁶ Por ejemplo *Carta* 2, 14, BAC 2, 21. Ella teoriza incluso esta no-relectura. *Carta* 177, 12, BAC 174, 16.

²⁷ Véase *M VI*, 4, 3.7 y VI, 8, 3. “Parece esto algaravía”, *M VI*, 6, 10.

describir (aquello que ella misma ofrece a sus hermanas). La paradoja es en este caso unpreciado recurso.²⁸

Así es cómo se elabora la fábula, el *mythos*.²⁹

III. EL DISCURSO DEL OTRO. Lo que Teresa escribe es el discurso del otro, *el ausente de la historia*, el gran ausente del asunto. Y ella misma nunca está segura de no encontrarse en una ilusión. Sin embargo, sabe. Sabe sin saber, y no sabiendo, “le encanta no entender”.

“Lo que define [a la mística] en Occidente, es el descubrimiento de un Otro como inevitable o esencial” (LA 331). “Hay del Otro, pero no hay nada que esperar de él sino el deseo que se instaure por estar privado de él.”³⁰ Este vocabulario analítico es nuestro mito, que reemplaza a los ángeles y los demonios de Teresa, al igual que a todos sus éxtasis.

“Deseaba vivir –que bien entendía que no vivía– sino que peleaba con una sombra de muerte– y no había quien me diese vida, y no la podía yo tomar” (V 8, 12). Se trata nada menos que de nombrar aquello que nos hace andar, lo que jamás palpamos salvo quizás en la evidencia de que *no vivimos*. Todas las definiciones del objeto del deseo son sospechosas, incluso cuando decimos Dios. Estar listos a disminuir el deseo, a impedirlo a fin de llegar a la meta, a fin así de imaginar gozar mientras se deja la carencia abierta. Mientras Teresa no lo admita, se encuentra mortalmente enferma. Tan sólo puede llegar a ser curada renunciando a “llegar a la plenitud de la Presencia divina de una manera objetivante, es decir, sin ninguna atención a las bases antropológicas, o a las condiciones de receptividad, en el ser humano, de la experiencia de relación con Dios.”³¹

El deseo es deseo del Otro, aquello que no tengo y que no puedo poseer,³² solo recibir; pese a ser ofrecido, permanecerá siempre fuera de propiedad y de posesión; así, aunque dado, el Otro se ausenta y esta ausencia reactiva el deseo. Es por ello que el amor es el esquema –erótica

²⁸ Por ejemplo *M VI*, 4, 2. Aquí haría falta incluso reír, “Vos reiréis sin duda escuchándome hablar así y os parecerá extravagante lo que os digo.”

²⁹ Sobre la elección del concepto de *fable* por Certeau, además de *FM1* 21-22, ver M. DE CERTEAU, ‘Mystique et psychanalyse’ en L. GIARD (DIR.), *Michel de Certeau*, Cahiers pour un temps. Centre Georges Pompidou, París, 1987, pp. 183-189; M. DE CERTEAU, ‘La science de la fable’, en *L’Invention du quotidien. 1. Arts de faire*. Gallimard, París, 1990 (1980), pp. 232-235 [disponible en castellano, *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*, trad. de Alejandro Pescador, Universidad Iberoamericana, México, 1996]; y ‘Une fable qui fait croire’ en *DC* 291-302; L. GIARD y J.-L. SCHLEGEL, ‘Michel de Certeau, la mystique et l’écriture. A propos de la parution du Tome II de la *Fable mystique*’, *Esprit* (août-septembre 2013), pp. 155-168.

³⁰ M. DE CERTEAU, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Gallimard, París, 1987 [disponible en castellano, *Historia y psicoanálisis*, trad. de Alfonso Mendiola y Marcela Cinta, Universidad Iberoamericana, México, 2003, p. 145].

³¹ S. DESTREMPRES, ‘L’altérité dans le discours mystique’, p. 143.

³² “[Jesús] No puede ser el objeto poseído” (*DC* 229). “Ni el creyente, ni el místico, ni la institución pueden apoderarse a Dios”, L. GIARD, ‘L’occasion d’une rencontre’, en L. GIARD, H. MARTIN, J. REVEL, *Histoire, mystique et politique, Michel de Certeau*, Jérôme Millon, Grenoble, 1991, p. 12.

teresiana, espiritualidad conyugal—;³³ por ello, la palabra es el camino. “La carne convertida en Verbo.”³⁴ La carne de Teresa habla, ¡y cómo! Pero ella aprende “que mude el deseo pensando” (C Val, 19, 12). En su cuerpo se inscriben su propia “locura” y sus propios “sueños” (ella describe con precisión los síntomas) que le hace falta interpretar de la misma manera que Juan de la Cruz escribe sus poemas, para posteriormente interpretarlos.³⁵

“Hablando precisamente, el Otro no es Dios.”³⁶ El deseo del Otro es la apertura del hombre; el Otro puede adquirir diferentes rostros, también el del que es sin rostro, el Dios que designa el rostro de la carne del Hijo y de todo hombre, comenzando por estos pequeños que son los suyos. No hay deseo de Dios que no ponga a disposición de las hermanas,³⁷ o bien se está en la mentira, “*siempre os quedaréis enanas espirituales*” (M VII, 4, 9). Aunque este amor no puede salir indemne de toda ilusión, resultará indispensable en la verdadera búsqueda de Dios.

Detengámonos pues un instante en sus hermanas que comprenden, que son interlocutoras, destinatarias, discípulas, muy superiores, que son la comunidad, una célula de la Iglesia. Teresa no existe más sin ellas que sin Dios (DC 213). La mística teresiana es eclesial o no es. Crítica con la institución, seguramente, al margen quizá de ésta misma, pero para estar en el centro, como la esposa. Contra una mitología más o menos romántica, según Certeau, la mística no representa el profetismo en su oposición a la institución, sino la pasión de un cuerpo eclesial a renovar, a convertir. La mística no pertenece al orden de lo individual, sino que es un trabajo de todo un cuerpo social.³⁸

El Carmelo de San José cuenta con doce religiosas (C Esc, 12, 2) igual que el colegio apostólico. ¡Qué audacia la de estas mujeres que se hacen apóstoles! Mientras que la Iglesia se descompone, institucionalizándose siempre tras los combates de las autoridades, mientras que las mujeres no tienen palabra alguna, he ahí, sin palabra pero evidente por sus actos, otra concepción de la Iglesia. La mística es

³³ D. VASSE, *L'autre du désir et le Dieu de la foi, Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila*, Seuil, París, 1991, p. 138, copia *Exclamations XV* y subraya todos los casos del deseo: Las “grandes penalidades del deseo de mi Dios”. Ver también, por ejemplo, V 29, 14: “*luego, el gozar*”; V 18, 1: “Acá no hay sentir, sino gozar sin entender lo que se goza. Entiéndese que se goza un bien, adonde juntos se encierran todos los bienes, mas no se comprende este bien”.

³⁴ J. KRISTEVA, *Teresa. Amor mío*, p. 215.

³⁵ Esta idea viene avanzada desde 1977 (LA 147) y retomada en FM1 261, 269, donde las comparaciones juegan el mismo rol, aquél que se ofrece a la interpretación.

³⁶ D. VASSE, *L'autre du désir*, pp. 168, 161, 112.

³⁷ La eremita del Carmelo no cesa de enseñarlo siguiendo el evangelio. Véase M I, 2, 17; V, 3, 7; VII, 4, 9-10; C Esc, 6, 1-8, etc.

³⁸ “No hay, estrictamente hablando, experiencia individual. Es un espejismo. [...] un escrito espiritual no aporta el ‘yo’ de la experiencia que tomado en el ‘nosotros’ del lenguaje; desde este punto de vista, el autor o el sujeto no aparece más que sujeto a la ley de la comunidad. Es lo que hace de su experiencia un lenguaje”, M. DE CERTEAU, *L'Absent de l'histoire*, Mame, París, 1973, pp. 44-45.

indisociable de la “forma comunitaria de un nosotros”³⁹ que la produce. Teresa puede escribir, siempre y cuando sus hermanas comprendan, que “la Autoridad ‘autoriza’, lo que no es exactamente una verdad de Perogrullo” (DC 124).

Teresa no sabe nunca quién habla, si ella misma, el demonio o Dios, y al mismo tiempo está segura de que es Dios quien habla en ella, que ella le habla (V 39, 8). La certidumbre no se opone al no saber.⁴⁰ Nunca sabe qué es ilusorio en sus visiones y éxtasis. Ella misma sabe cómo hace falta siempre guardar de todo ello cierta desconfianza, como lugar propio de la mentira.⁴¹ Sin embargo, no dudará cuando, a posteriori, se encuentre enamorada de y por el amor de Dios.

Sin cesar se cuestiona: ¿estoy loca,⁴² poseída o soy una buena cristiana? “¿Es Dios u imaginación u demonio?”⁴³ Los fenómenos psicossomáticos son menos una prueba de la posesión demoníaca, de la presencia divina o de la locura, que una manera de expresar un deseo, sobre el fondo de la indisponibilidad divina.

Si el Otro es Dios, la verdad de su denominación no resulta verbal, *adaequatio*, sino práctica. Es sorprendente el darse cuenta de cómo Teresa pasa de una religión del miedo a la certidumbre de ser amada, de una vida centrada en ella y sus problemas de salud, al cuidado de los otros y al conocimiento de sí misma.⁴⁴ “La sagrada humanidad” que tanto veneraba la ha introducido no sólo al movimiento trinitario⁴⁵ sino también al amor por los otros.⁴⁶

Se habla de experiencia⁴⁷ mística, que de ninguna manera es el momento del éxtasis o el fulgor de una presencia, si la hay. “Juan de la

³⁹ M. DE CERTEAU, ‘Autorités chrétiennes’, en DC 121.

⁴⁰ Ver por ejemplo M IV, 2, 10 : “Y ansi es cosa cierta, yo lo sé” y “Tampoco entiendo eso. [...] No sé si atino en lo que digo”, M VI, 4, 6-7. “Yo no sé lo que digo”, M VI, 5, 9, citado en FM1 261. Véase también M VI, 8, 2.

⁴¹ Sobre la mentira, FM1 159 (con referencias al texto teresiano); FM2 344-346; V 28, 4; 31, 16; *Las Relaciones*, p. 34 (en adelante R); M VI, 6, 8-9.

⁴² “Un fantasma audible surge (¿o vuelve?) en el cuerpo lexicalizado. Es del otro más que un otro. Ahí aparece una abertura para las ‘locuras’ o más bien los desvaríos (*desatinos*), dice Teresa de Ávila”, M. DE CERTEAU, ‘Le corps folié, Mystique et folie aux XVI^e et XVII^e siècles’, en A. VERDIGLIONE (DIR.), *La folie dans la psychanalyse*, Payot, París, 1977, p. 194. Véase M V, 1, 5.

⁴³ M VI, 9, 11 ; Véase M V, 1, 5, etc.

⁴⁴ Ver por ejemplo C Val, 36, 6 ; M I, 1, 2 ; I, 2, 13, IV, 2, 5, *Las Exclamaciones del alma a Dios*, 17, 5, etc. Si Teresa insiste tanto sobre su nulidad (V 18, 4; 40, 1), no es porque lo fuera, ni por su falsa humildad, cumbre del orgullo, sino simplemente para señalar la gratuidad del don de Dios (por ejemplo, V 14, 9). Las privaciones y los esfuerzos no son nada (C Esc, 56, 3), o son simplemente ilusiones que engañan, tentaciones del demonio (C Esc, 67, 5). Hay así una extraña proximidad con Lutero, aunque no le gustaría a Teresa.

⁴⁵ M. DE GOEDT, *Le Christ de Thérèse de Jésus*, Desclée de Brouwer, París, 1993, pp. 169-171. El autor establece como, a partir de 1562-1565, Teresa es más consciente, en su oración, del movimiento trinitario en la vida del creyente. Es la “santa humanidad” que la conduce hasta ahí. Ver V 38, 17 y R 54.

⁴⁶ Teresa anota en 1562 que está más dispuesta a amar a los pobres (R 2, 6).

⁴⁷ La expresión es de Teresa (entre decenas de otras: M I, 2, 12; VII, 9, 2-5).

Cruz, Teresa de Ávila, por ejemplo, los más grandes místicos, lo repiten; no es lo extraordinario lo que caracteriza a la experiencia mística, ni tampoco su conformidad a una ortodoxia, sino la relación que mantiene cada uno de esos momentos con otros, como una palabra con otras palabras, en un simbolismo del sentido” (LA 358).⁴⁸

Lo que recomienda Teresa a sus hermanas es simplemente *mirar a Dios* (C Esc, 42, 3), *tratar de amistad* (V 8, 5).⁴⁹ No obstante, no hay que dejarse engañar por estas expresiones, como si nos encontrásemos en la inmediatez. La fábula continúa haciendo hablar. La oración es tanto plegaria como palabra; “remite al ‘acto de habla’ (el *speech-act* de J. R. Searle) y a una función ‘ilocutiva’ (J. L. Austin): el *Espíritu* es ‘el que habla’, dice Juan de la Cruz; es el locutor, o ‘lo que habla’” (FM1 158).⁵⁰ Al no considerar la oración como acto de palabra, no sólo el orante asiduo, sino también el historiador y el teólogo *científicos*, caen en plena mitología.⁵¹ Al ser persuadidos de lo contrario se sitúan directamente en la mentira, demoniaca. “A esta ausencia del Verbo, se opone una convicción: *debe hablar*” (FM1 159).⁵² Es un acto de fe de Teresa, un acto de su voluntad. “Yo lo quiero”. Es el espacio del deseo.⁵³

IV. EL CUERPO. Las peregrinaciones de Teresa y la somatización, la demonología tanto como la angelología, son otro género de la fábula, del discurso del otro, de su escritura, la marca que deja en su paso por la vida de Teresa. En efecto, Teresa no escribe solo con palabras. Haciendo texto

⁴⁸¿Cómo habría sido el capítulo sobre Teresa y la autobiografía sobre el cual hace alusión la nota 4? Podemos imaginar que hay reflexión sobre lo que representa la redacción de su *Vida*. Las *Confesiones* de Agustín han jugado, sin lugar a dudas, un papel matricial, siendo o no consciente de ello. Pero es una mujer que escribe en un idioma que se hace desde a penas cincuenta años el idioma de la vida espiritual y, en menor medida, el idioma de la teología.

⁴⁹ Véase infra nota 69.

⁵⁰ Ver también M. DE CERTEAU, ‘L’énonciation mystique’, *RSR* 64 (1976), pp. 379-393.

⁵¹ Aquí se denota la diferencia de Certeau con muchos de los estudiosos de Teresa. Ver por ejemplo: T. ALVAREZ, *Introduction aux œuvres de Thérèse d’Avila*, Cerf, París, 2012, p. 60: “La expresión ‘entretenerse con Dios’ no es del orden de la metáfora sino de lo real”; afirmación tan definitiva que no está demostrada.

⁵² Las páginas 158-176 son aquí centrales. Leemos en p. 190 sobre Teresa: “La fuerza de un querer, la incertidumbre de un saber. Uno, relativo a la producción de un trabajo por parte del autor; el otro, al juicio de su texto por parte de los lectores. Entre estos dos polos se dibuja el lugar de la escritura”.

Si un “quiero creer” no se encuentra en Teresa, su obra muestra en muchos lugares la expresión de su voluntad por Dios, aunque tan sólo quiera cumplir con Su voluntad. (“Yo quiero superar, Señor, todas las pruebas que vendrán [...]. ¡Vayamos juntos, Señor! ¡Por donde vos vayáis, he de ir yo también! ¡Por donde vos paséis, también pasaré yo!” (C Esc, 42, 6), “Su Majestad sabe bien que no quiero esperar más que en su misericordia”, M III, 1, 3) Su lectura de las Escrituras (*Los Conceptos del amor de Dios*, I, 7) manifiesta también esta voluntad de creer. Importa cumplir la voluntad de Dios, la cual no conocemos. Tan sólo quedará el desearla. Pero este deseo es inconstante, por lo que tan sólo quedará la voluntad (M IV 3, 8).

⁵³ M. DE CERTEAU, ‘L’espace du désir ou le “fondement” des *Exercices spirituels*’, *Christus* 20/77 (1973), pp. 118-128.

de todo signo, inscribe la reforma en la geografía y en su propio cuerpo. Porque el otro es inaccesible, porque permanece otro, suscita una pluralidad de discursos para mejor, de forma indirecta, dejar a Dios venir a la palabra, *hic et nunc*, en la vida de esta mujer, e inscribirla en la Castilla del siglo XVI, en la nueva geografía que existe desde el descubrimiento del Nuevo Mundo; tan lejos, pero a su vez tan cercano, este último rehace la configuración de la tierra de España, dibujándola una nueva periferia, nuevas fronteras, ultramarinas e imaginarias.

En sus peregrinaciones, de Burgos a Sevilla, pasando por Soria y Salamanca, Teresa escribe el itinerario de la urgencia de la reforma, un *Camino de perfección*, para vivir como discípulos y apóstoles de una nueva época –sin duda, ella no tiene conciencia alguna de la novedad de la época, más, de sus peligros: fe tibia de unos, herejía de otros, mediocridad espiritual bajo la cual el pueblo esta subsumido.

Sus idas y venidas, como tantas tachaduras, son una búsqueda, a ciegas. Puede equivocarse, volver atrás, a una antigua regla. Es así como se llega a progresar. No hay ninguna gravedad en el errar o vagar que se reprochó a Teresa.⁵⁴ Al contrario, ella misma se acaba divirtiendo: *itodo es una noche la mala posada!* (C Esc, 70, 4). Tan sólo una “etapa.”⁵⁵

Aquello que Teresa cuenta de sus enfermedades y sus fenómenos extraordinarios, levitaciones, arrobamientos y éxtasis, no deja de sorprender. El psicoanálisis aprende a leer todo esto como síntomas que hablan de lo que no puede decirse, ya sea porque no sería comprendido, o sobre todo porque ni ella misma sabe qué quiere decir.

J. Kristeva lee en las enfermedades de Teresa una somatización de su insatisfacción, de su incapacidad para el placer, del impedimento que ella misma se interpone al goce. Cuando ella sabe de su perfección, incluso bajo la forma inversa de sus faltas, es incapaz de dejarse conducir; ella se muere literalmente. Cuando acepta no controlar su conversión, es finalmente convertida con tranquilidad y certeza. El desprendimiento de sí resulta tanto conversión como curación. Teresa nunca tuvo un buen estado de salud hasta sus últimos años de vida, ide los 47 a los 67 años! (Por cierto, la redacción teresiana queda como una ficción y adopta un esquema de resurrección que no debe extraviar).

¿Cómo Teresa ha llegado a superarlo? ¿Dónde aprendió la ciencia del alma humana? Un aspecto la distinguirá claramente de todos aquellos que la han inducido al error en su búsqueda de perfección, su apego a la

⁵⁴ Es sobre Labadie que Certeau escribe: “[...] su texto es su camino. Escribe con sus pies, es decir geográficamente, una historia cuyas publicaciones, sin embargo, múltiples y voluminosas, no constituyen sino la puntuación, fragmentos y jalones” (FM1 286). O incluso al final del ensayo: “Es místico aquel o aquella que no puede parar de caminar y que, con la certidumbre de lo que le falta, sabe, de cada lugar y de cada objeto, que *no es eso*, que uno no puede residir *aquí* ni contentarse con *esto*. El deseo crea un exceso. Excede, pasa y pierde los lugares. Hace ir más lejos, a otra parte. No habita en ningún lugar” (FM1 294).

⁵⁵ La palabra se encuentra por ejemplo en DC 219, en el contexto de la ausencia de Jesús que autoriza, permite, otra palabra.

humanidad de Jesús, y también a la eucaristía: “¿Pensáis que no es mantenimiento aún para estos cuerpos este Santísimo Sacramento, muy grande y gran medicina aún para los males corporales?” (C Esc, 61, 3)⁵⁶ De este modo, Teresa considera el cuerpo como camino de santidad, nunca como algo que hiciera falta abandonar para acceder a Dios.⁵⁷ Como una analista, ella misma se pone a la escucha de su propio cuerpo donde Dios se da a entender, a descifrar lo que sus éxtasis y arrobamientos no tardarán en confirmar. Su cuerpo que estuvo tanto tiempo cerrado al otro,⁵⁸ arrinconado hasta el borde de la muerte, se vuelve el lugar del otro, una experiencia del otro. Su búsqueda del otro, insaciable, ha sido el resorte para buscar a Dios, allí incluso donde no podía estar (según la teología de la época). “¿Dónde está tu Dios?”, cuestiona Teresa con el salmo.⁵⁹

¡Esta última teología, como la oración y la fe que se propone al pueblo, son repugnantes! Esto no se puede decir, por lo que Teresa somatiza, cual anoréxica que se provoca el vómito. Y nadie comprende nada de sus enfermedades. La urgencia de la reforma es para ella, primera, una cuestión de vida o muerte. ¿Quién, todavía hoy, no encontraría exagerado hablar de teología como si de un asunto vital se tratara?

En este siglo de oro español, Descartes no es todavía el gramático de la antropología con su dualismo cuerpo-mente. ¿Qué es el alma para aquella cuyo cuerpo expresa su búsqueda espiritual? Es el hombre (Teresa, sus hermanas, su lector) en su completud,⁶⁰ y no sólo una de sus partes. El cuerpo designa también al hombre entero en tanto que se lo adviene, que es pasivo, lo que Teresa llama el hombre exterior.⁶¹ “El verdadero ‘libro’ se lee en el alma; es el alma misma, en tanto que esta es una ‘ficción’ y una ‘pintura’ del Espíritu” (FM1 282).

V. ÁNGELES Y DEMONIOS. Los demonios están omnipresentes en el texto de Teresa, pero ni ella misma cree en ellos.⁶² “Crea que una monja

⁵⁶ No se debe entender aquí la expresión de una potencia milagrosa o sobrenatural de la eucaristía, sino la experiencia, de la forma más obvia, de que el cuerpo es el lugar de Dios. Contra la magia de la oración, Teresa es bastante clara, Véase *Camino*, Esc, 1, 5.

⁵⁷ V 22,1; M VI, 7, 5, 14, etc.

⁵⁸ Se puede comprender que Teresa no se haya visto tentada por el matrimonio, vista la condición de la mujer. Pero, justamente, nada parece convenirle, ni la vida religiosa, ni el susodicho matrimonio (V 2, 2). El cómo esta confesión resulta importante: “Quizá no sabemos qué es amar, y no me espantaré mucho.” (M IV, 1, 7).

⁵⁹ V 20, 11 y *Salmo* 41, 4.

⁶⁰ Véase J. KRISTEVA, *Teresa. Amor mío*, p. 85, habla después de Winnicott de “psico-soma”.

⁶¹ “El hombre exterior (es decir, ‘el cuerpo’, ya que podría encontrarse a algunas simples que sepan lo que significan ‘interior’ y ‘exterior’)” (C Esc, 53, 3).

⁶² Ángeles y demonios provienen de la ficción, de la escenificación de lo invisible. “Las grandes apariciones de brujerías y de posesiones como las que invadieron Europa a finales del siglo XVI y principios del XVII, señalan grandes fracturas en una civilización religiosa, quizás las últimas que pudieron expresarse con el utillaje de la religión [...] Los demonios y los ángeles se introducen en el mundo humano cuando se desmorona

descontenta yo la temo más que a muchos demonios.”⁶³ Son el fruto de nuestra imaginación o el medio de no tomar los sueños por la realidad. Esta es la cuestión: ¿estoy loca o poseída? Siempre es posible que todo aquello que yo pienso, de mí, de Dios, no sea más que algo que aprecio más que a Dios, lo que sería demoníaco. A pesar de no estar engañada por la imaginación y a resguardo de la posesión, “esto [la] desatinava” (V 30, 1).⁶⁴

El famoso episodio de la transverberación (V 29, 13) tan sólo nos es accesible a través del relato, estructurado, más ficción que descripción. “Con frecuencia, comenta, [los ángeles] se presentan sin que los vea”, “Y sin embargo, no vi nada”. Certeau subraya “la percepción de una ceguera”, “la indecisión de un ‘parecer’ que deja en suspenso la naturaleza exacta del fenómeno”.

Lo que ocurre “se despliega en la experiencia”. Además de aparecérsese, todo ello se reviste de una dimensión estética, que no se reduce sólo a la belleza del ángel; esto último no será más que el indicio de que los sentidos tienen un papel muy importante. Esto ya es suficiente para coger a Teresa, sin que ella llegue siquiera a entenderse, “Lo que allí podía hacer era entender que no podía entender nada” (V 39, 22). El episodio no proviene ni de la idea, ni de la teoría, ni siquiera del culto, sino de la vida, de una vida que se vuelve experta, aún cuando se tratase de un producto de la imaginación o de la posesión, de otra vida que es experimentada, de una vida donde el otro se ofrece a la experimentación.

Lo que resulta, o más bien, aquello en que consiste esta visión donde no se puede ver nada es, según la forma oximórica típica de la fábula mística, dolor y placer. Hay algo inidentificable en la verdad de la experiencia, que sin embargo instala en una certidumbre, la de un movimiento que se reinicia constantemente. El agujón remueve las entrañas al menos tanto como las penetra, extrayendo más que dejando impresa una marca identificable. Si la experiencia de Teresa es interior – ¿y cómo podría ser de otra manera? –, no tiene nada de una interioridad anticuada, santurróna. Es éxtasis, salida: Teresa está fuera de sí misma. La visita del ángel invita a “un mundo nuevo” por “la liberación de una ‘interioridad’ desconocida”.

Después de esta presentación, me gustaría formular tres observaciones. En primer lugar, he propuesto una lectura sincrónica de la obra teresiana, no señalando más que dos o tres de las inflexiones en la vida y el pensamiento de Teresa. Las escasas líneas de Certeau sobre Teresa y las numerosas referencias a su obra no se ciñen, de hecho, a la cronología. Podemos imaginar que en un texto más desarrollado, Certeau habría estado más atento al desarrollo del pensamiento de la carmelita.

la cosmología que les daba un lugar en una jerarquía celeste. Recíprocamente el hombre se convierte en ángel o demonio. Las fronteras se confunden”, M. DE CERTEAU, *La possession de Loudun*, p. 8.

⁶³ Carta 402, 9 BAC 386, 14. V 25, 21-22; MV, 3, 10.

⁶⁴ M. DE CERTEAU, ‘Le parler angélique, Figures pour une poétique de la langue’, *Actes sémiotiques* VI, 54 (1984), pp. 18-19.

Sin embargo, toda la obra de Teresa es una obra de madurez, redactada durante quince años. Su primer texto, el *Libro de la Vida*, no se inicia hasta 1562 durante la primera fundación. Teresa tiene 47 años. Morirá 20 años más tarde, pero con las *Moradas*, finalizadas en 1577, su obra queda escrita, junto con el final de las *Fundaciones* y la *Correspondencia* de sus últimos años. Todo esto relativiza la importancia de la lectura diacrónica (en la medida en que la evolución de Teresa desde su infancia hasta 1562 sólo es accesible a través de la mirada que ya en madurez mantiene sobre sí misma, varios decenios después de los hechos).

Un segundo punto no ha sido considerado en este estudio, ausente, creo, en el texto de Certeau. Todavía hoy no sabemos lo que él habría podido escribir, pero el capítulo previsto para el segundo tomo de *La fábula mística*, sobre la autobiografía, no nos indica nada en este sentido. No se ha informado de un método de oración, de las etapas o grados, de la distinción de los estados espirituales, de un umbral superado con el matrimonio místico, etc. Además del hecho de que los comentarios que se emplean para desarrollar estas cuestiones me resultan bastante fatigosos, una especie de escolástica en el peor sentido de la palabra, no estoy convencido de la pertinencia de estas temáticas y creo que eran ajenas a Certeau. Efectivamente, éstas toman el texto teresiano en sentido estricto, y no lo reconocen como fábula, algo sobre lo que la misma Teresa no se deja engañar, como ya hemos comprobado. Por decirlo con otras palabras –si la palabra fábula llega a molestar–, estas temáticas no tienen en cuenta el acto de enunciación de la palabra mística. Éste resulta uno de los intereses principales, quizás el principal, del trabajo de Certeau sobre la mística. Además, la propia Teresa parece prohibir una lectura semejante, que indicaría que se haya de pasar de una morada a otra en una progresión ordenada y obligatoria.⁶⁵

Añado también que si la oración fuese de este modo un trabajo metódico nos expondríamos a la crítica de Gadamer. Entre verdad y método, ¡hace falta escoger! Teresa se vuelve, sin duda, maestra de vida en el Espíritu (más que de vida espiritual), pero contando su experiencia y evitando las trampas del testimonio, más que redactando una didáctica.

Por último, tal vez se juzguen estas líneas como artificiales, o escolares, como si hubiera sido necesario validar la comprensión de la mística expuesta por Certeau por la confrontación con los textos teresianos. Las idas y venidas del *corpus* certeuniano al *corpus* teresiano han sido sin embargo más que eso. Han sido como el círculo hermenéutico que recupera la comprensión de una obra por medio de la otra, demostrando así su validez. Una de las grandes fuerzas heurísticas del trabajo de Certeau habrá consistido, como hemos comprobado, en poner toda su atención en la enunciación, en el acto de la palabra.

⁶⁵ Teresa “no propone ningún método de oración ni en este libro [las *Moradas*] ni en sus otros escritos”, T. ALVAREZ, *Introduction*, p. 62. En numerosas ocasiones Teresa impide, explícitamente o a través de contradicciones, una progresión de morada en morada, Véase M VI, 4, 4; VI, 5, 1; VII, 3, 10.

Se podrá cuestionar si el círculo de lectura de un *corpus* al otro no estaba predispuesto, desde el principio, a ser un ejercicio exitoso, pues Certeau lo había construido de esta manera. Cada uno lee siempre en un texto todo aquello que concuerda con su tesis y tiende a abandonar el resto. La mística, tal como Certeau la ha descrito, tiene un alcance político y antropológico, habla de una manera de estar en el mundo, también de ser creyente, discípulo de Jesús en este mundo. Esto es un propósito que Certeau dirige a la Iglesia. No se escribe la historia para los muertos.

Leer a Teresa con Michel de Certeau, además de por su erudición y su valor, también por su perspectiva –ya que no hay lectura sin punto de vista–, es subrayar la actualidad de ésta para la vida del Espíritu hoy, en un momento en que Dios se ha vuelto decididamente ilegible en el libro del mundo y casi inaudible en su palabra (cuando triunfa cualquier espiritual más o menos salvaje), incluso en las Iglesias. Esta actualidad muestra la del trabajo de Certeau, treinta años después de su muerte.

Traducción de Sergio García Guillem y Patrick Royannais