Zeitschrift: Versants : revue suisse des littératures romanes = Rivista svizzera delle letterature romanze = Revista suiza de literaturas románicas

Herausgeber: Collegium Romanicum (Association des romanistes suisses)

Band: 8 (1985)

Artikel: Memoria de mí

Autor: Lara, Antonio

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-255721

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

MEMORIA DE MÍ

...ya, como cosa muerta,
pensé no hubiera más memoria de mí.

Memoria y olvido del yo

Esta cita – de la que tomo el título para el presente trabajo – se encuentra al final del último capítulo del *Libro de la Vida*[1]; la Madre Teresa de Jesús la escribió en el convento de San José de Ávila, su primera fundación «descalza y sin renta» que tuvo lugar el 24 de agosto de 1562, es decir, dos meses antes de que diese por terminada lo que la Santa pensaba que había de ser la redacción definitiva de su *Vida*: «Acabóse este libro – se lee en la Carta-epílogo – en junio, año MDLXII».

De los múltiples problemas que le ocasionó dicha fundación, nos da cuenta Marcelle Auclair en su magnífica biografía de la Santa[2]; uno, sin embargo, parece ser que le preocupaba sobremanera a la Madre Teresa: la maledicencia. Insidiosas murmuraciones que habían empezado ya en 1560, cuando su proyecto de «hacer un monasterio para se monjas a la manera de las Descalzas»[3] desencadenó «la gran persecución, los dichos, las risas, el decir que era disbarate»[4], hasta tal punto que «estava muy malquista en todo mi monasterio, porque quería hacer monasterio más encerrado»[5]. Murmuraciones que, teñidas de escándalo, redoblaron al ser conocido en un no pequeño círculo de lectores, no todos ellos de reconocida devoción (princesa de Éboli), ese relato de su vida que, por obediencia, había escrito y enviado a su confesor, el dominico Pedro Ibáñez, por aquellas mismas fechas en que proyectaba fundar su primer monasterio descalzo. De nada le ha valido, pues, a la Santa haberse «metido en este rinconcito tan encerrado (San José de Ávila), y adonde ya, como cosa muerta, pensé no hubiera más memoria de mí» porque «forzado he de hablar

algunas personas», «mucho me murmuran» y «otros temen tratar conmigo y aun confesarme, y otros me dicen hartas cosas»; y es que, como era de esperar, «cada uno lo toma como le parece»[6].

Y sin embargo, esta *Vida* enviada al Padre Ibáñez en 1560 no da cuenta todavía de los múltiples arrobamientos y visiones que la Santa incluiría en la que, también por obediencia, mandaría en junio de 1562 a su nuevo confesor el Padre García de Toledo, ni menos aún, es evidente, la que tres años después dirigiera a Juan de Ávila siguiendo el consejo del inquisidor Francisco de Soto y Salazar, relato que actualmente está considerado como definitivo.

Las novedades y modificaciones, los cambios de perspectiva y de intención que introdujo la escritora durante esas sucesivas etapas – 1560, 1562, 1565 –, e incluso los «arreglos» debidos a fray Luis de León que en 1588 editaría el *Libro de la Vida* en la imprenta salmantina de Guillermo Foquel, no alteraron en absoluto esta «situación final» de acorralamiento y amargura en que se encuentra la Madre Teresa al saber que su vida y ser privados están en dominio público. Teniendo en cuenta esta situación, no deja de ser paradógico el que en la Carta-epílogo la Santa insista, por enésima vez, en que «se enmiende y mande trasladar – su libro – porque podría ser conocer alguien la letra», cuando unos párrafos antes ha escrito: «Por estar fuera del mundo (...) miro como desde lo alto, y dáseme ya bien poco de que digan y sepan»[7]. Como también resulta sorprendente ese repetido deseo de anonimato, cuando en el Prólogo al *Libro de la Vida*, que como se sabe es lo último escrito, Teresa de Jesús se dirige sin distinción a «quien este discurso de mi vida leyere». Un discurso que, por su misma naturaleza autobiográfica, no puede soslayar el protagonismo del yo: «Quisiera yo» son las primeras palabras del *Libro de la Vida*, y ese mismo yo «que se ha osado determinar a escribir en cosas tan subidas (...) puniendo lo que ha pasado por mí»[8], cierra el relato.

En realidad, la paradoja que resulta de las lecturas de estas citas es sólo aparente ya que procede de la conjunción de esa perspectiva dual y conflictiva con que la escritora ha planteado y desarrollado el discurso de su vida: primacía y exaltación del

yo, en cuanto receptor privilegiado de favores divinos; pero instancia personal que pasa necesaria y paralelamente por el rebajamiento hasta la anulación de todo lo que en ese yo pueda oponerse o no coadyuve a su objetivo de perfección espiritual. Perspectiva dual y doblemente modélica, pues, que expresada de manera explícita desde el inicio hasta el cierre del *Libro de la Vida*, le concede a éste toda su coherencia ideológica y estructural, y lo convierte en un verdadero tratado de pedagogía mística inserto en un marco autobiográfico:

> *Vida*, cap. 1, 1:
> El tener padres virtuosos y temerosos de Dios me bastara, *si yo no fuera tan ruin*, con lo que *el Señor me favorecía* para ser buena.
>
> *Vida* (Prólogo):
> Quisiera yo que, como me han mandado y dado larga licencia para que escriva el modo de oración y *las mercedes que el Señor me ha hecho*, me le dieran para que muy por menudo y con claridad dijera *mis grandes pecados y ruin vida.*

Esos favores divinos concedidos a un yo pecador y ruin son los que configuran las diferentes calas por las que atraviesa el protagonismo del yo en el *Libro de la Vida*; pero un protagonismo que si desde el punto de vista formal contiene los elementos característicos de toda narración autobiográfica (identidad entre autor, narrador y protagonista)[9], desde el punto de vista ideológico, sin embargo, desemboca en la anulación de ese mismo yo autor, narrador y protagonista. Este doble enfoque, simultáneamente sublimador y aniquilador del yo, es el que, a mi entender, hace que el *Libro de la Vida* no esté considerado como estrictamente autobiográfico y, en consecuencia, que quienes se han ocupado de su análisis estructural no logren ponerse de acuerdo acerca de qué capítulos deben ser o no considerados autobiográficos[10].

El nudo de la cuestión está, creo, en que nos situamos ante una dimensión diferente en la que intervienen simultánea y necesariamente mezcladas autobiografía y antiautobiografía: memoria de un yo que se enciende y se apaga para poder brillar de nuevo con resplandor más amplio y luminoso; memoria surgida de la experiencia de un yo cuyo camino espiritual se hace más profundo y elevado cuanto más se olvida de sí mismo.

Calas de un protagonismo: el valor de la experiencia

Si toda autobiografía – ficticia o no – es ante todo y en primer lugar la presencia y afirmación de un yo que no solamente testimonia acerca de su propio vivir, sino que además se alza como única instancia posible para legitimarlo, el *Libro de la Vida* posee en grado superlativo dichos valores no sólo debido a la presencia constante del yo, sujeto del enunciado, sino sobre todo porque el yo, sujeto de la enunciación, se encarga de reforzarlos apelando con tenacidad inusitada al testimonio de su propia experiencia. Es decir, alegato vivo y prueba directa de quien escribe desde un presente enriquecido a través de la sucesiva acumulación de experiencias.

Ya el eminente sociólogo e historiador Maravall, en su estudio sobre el valor de la experiencia personal como principio de autonomía en la crisis del Renacimiento[11], afirmaba que «tal vez no hay escritores de más reiterada apelación a la propia experiencia que los místicos, como eminentemente se ve en Santa Teresa y San Juan de la Cruz»[12]; y añade en nota de la misma página: «aunque el estudio está por hacer».

En efecto, ya un primera lectura del *Libro de la Vida*, por rápida que se haga, puede confirmar la sospecha de Maravall a propósito de la importancia cuantitativa y funcional que el término «experiencia» tiene en el relato de Santa Teresa; importancia que J. Poitrey corrobora en su trabajo sobre el vocabulario teresiano[13] al señalar que dicha palabra, sin contar sus derivados y equivalencias semánticas, aparece prácticamente, y no una sola vez, en casi todos los capítulos del *Libro de la Vida*.

Sin arrogancia, pero con tan machacona insistencia que probablemente fuera interpretada como presunción, Santa Teresa acude al testimonio de su experiencia personal, especialmente cuando se refiere a los fenómenos que caracterizan el camino espiritual que conduce a la unión mística, así como a ese estado de aletargamiento de las facultades cuando tal situación se producía y las consecuencias perturbadoras que de ella se derivaban. Pero como no es lo mismo dar a conocer experiencias comunes a la mayoría de los mortales que intentar describir vivencias de carácter místico, consciente de las limitaciones que implica el lenguaje Santa Teresa sabe de antemano que sólo

podrá entenderla quien, como ella, tenga un conocimiento empírico de esos fenómenos místicos: «En esta vida lo paga su Magestad por unas vías, que sólo quien goza de ello lo entiende. Esto tengo por espiriencia» (*Vida*, 4, 2); «Por claro que yo quiera decir estas cosas de oración, será bien oscuro para quien no tuviere espiriencia» (*Vida*, 10, 9); «Pues lo que digo ‹no se suban sin que Dios los suba› es lenguaje de espíritu; entenderme ha quien tuviere alguna espiriencia, que yo no lo sé decir, si por aquí no se entiende» (*Vida*, 12, 5); «Quien tuviere espiriencia verá que es al pie de la letra» (*Vida*, 25, 9); «Bien creo que quien tuviere espiriencia lo entenderá y verá que he atinado a decir algo; a quien no, no me espanto le parezca desatinado todo» porque «es un lenguaje tan del cielo, que acá se puede mal dar a entender aunque más queramos decir, si el Señor por espiriencia no lo enseña» (*Vida*, 27, 6).

Más que una reflexión acerca de la incapacidad del lenguaje «humano» para expresar las vivencias místicas, estas numerosas citas ponen de manifiesto, creo, el alto valor que la Santa concede a la noción de experiencia entendida como único medio de comunicación y de comprensión de dichas vivencias. Y es que ella misma sabía «por experiencia» que sólo quienes la tenían pudieron desvanecer sus dudas, consolarla en sus angustias y confirmarle la exactitud y legitimidad del camino de perfección que se había trazado. De ahí su confianza en los jesuitas, porque «eran muy espirimentados en cosas del espíritu» (*Vida*, 23, 14); de ahí sus confidencias al futuro San Francisco de Borja porque «como quien iba bien adelante, dió la medicina y consejo, que hace mucho en esto la espiriencia» (*Vida*, 24, 4), o que sintonice inmediatamente con el también futuro San Pedro de Alcántara porque «vi que me entendía por espiriencia» (*Vida*, 30, 4).

Al contrario, la falta de experiencia en grados superiores de espiritualidad, no solamente impide que se establezca la comunicación y comprensión plenas de los mismos, sino que, según Santa Teresa, sería un error grave dejarse guiar por quien sólo tiene de ellos un conocimiento puramente especulativo: «Es muy necesario el maestro, si es espirimentado; que si no, mucho puede error y traer un alma sin entenderla ni dejarla a sí mesma entender» (*Vida*, 13, 14); «Yo he topado almas acorraladas, afligidas por no tener espiriencia quien las enseñaba» (*Vida*, 13,

15); «Ansí que importa mucho ser el maestro avisado – digo de buen entendimiento – y que tenga espiriencia» (*Vida*, 13, 16); «Digo esto para que se entienda el gran trabajo que es no tener quien tenga espiriencia en este camino espiritual (*Vida*, 28, 18); «Lo que no se entiende por espiriencia, infórmase de quien la tiene» (*Vida*, 34, 13). Y es interesante observar cómo la misma Santa, gracias a la autoridad que le confiere su experiencia, aconseja y orienta a su propio confesor, el Padre García de Toledo: «Y porque tengo mucha espiriencia de esto, diré algo para aviso de vuesa merced: no piense, aunque le parezca que sí, que está ya ganada la virtud, si no la espirimenta» (*Vida*, 31, 9); sacerdote al que, un poco antes, Santa Teresa le había puesto los puntos sobre las íes al decirle con autoritario desparpajo: «Ansí que vuesa merced, hasta que hable quien tenga mayor esperiencia que yo y lo sepa mejor, quédese en esto» (*Vida*, 22, 13).

¿Actitud recelosa hacia quienes no habían alcanzado el superior grado de espiritualidad que ella ha conseguido gracias a la experiencia? Sin duda. Pero también, puesta en tela de juicio de un prestigio y de una autoridad cuyo saber se fundamenta exclusivamente en un conocimiento teórico de las «cosas de Dios». Desconfianza que, por insuficiencia, Santa Teresa hace extensible a los libros: «He visto por espiriencia que es mijor, siendo virtuosos y de santas costumbres, no tener ningunas (letras) que tener pocas; porque ni ellos se fían de sí (...), ni yo me fiara» (*Vida*, 5, 3); «Hé lástima a los que comienzan con solos libros, que es cosa extraña cuán diferentemente se entiende de lo que después de espirimentado se ve» (*Vida*, 13, 14); «Porque no era nada lo que (yo) entendía (en los libros) hasta que su Magestad por espiriencia me lo daba a entender, ni sabía lo que hacía» (*Vida*, 21, 3).

Frente al principio de autoridad en lo intelectual, se alza la propia experiencia como única vía de acceso al saber místico y a la posibilidad de declararlo. Son, en efecto, innumerables las veces que Santa Teresa enlaza en un mismo contexto las nociones de experiencia, saber y verdad. He aquí algunas: «Yo tengo grandísima espiriencia y sé que es verdad» (*Vida*, 11, 6); «Esto he visto yo y entendido por espiriencia» (*Vida*, 20, 23); «Que a lo que yo veo y sé por espiriencia» (*Vida*, 25, 13); «Que yo sé por espiriencia que es verdad esto que digo» (*Vida*, 27, 11).

Hija de su tiempo, de ese «espíritu de modernidad» al que se refiere Maravall, Santa Teresa concede un valor insustituible a la personal experiencia, no solamente porque a ella le ha permitido el acceso al conocimiento, sino también, y quizá en primer lugar, porque ella es consciente que el modo de garantizar la verdad y por ahí la eficacia didáctica del *Libro de la Vida*, consiste en apelar constantemente al testimonio vivo de su propia experiencia.

La conmovedora perplejidad y la fuerza didáctica que se desprenden de la lectura del *Libro de la Vida*, proceden de considerar cómo teoría y creencia se han hecho carne viva en ese yo cuyo testimonio pretende tozudamente disipar toda especulación o escepticismo. Porque no se trata de transmitir una impresión pasagera o la evocación de un momento de arrebato emotivo o más o menos irracional. La desconfianza y la actitud crítica de la Madre Teresa para con los teorizadores de la espiritualidad, personas o libros, empieza por ella misma al ser consciente que sólo un acto repetido y analizado con minuciosa lucidez es garantía de verdad: «Yo tengo grandísima espiriencia de ello y sé que es verdad y porque lo he mirado con cuidado» (*Vida*, 11, 6). ¡Turbadora expresión de racionalismo en cuestiones sobrenaturales! ¡Sorprendente vivencia empírica de lo invisible!

La experiencia como instancia protagonizadora

Tan importante y fundamental es, pues, la noción de experiencia para Santa Teresa, que todo el *Libro de la Vida* es un continuo escarbar en la memoria de su yo presente a la búsqueda de mercedes espirituales no desfiguradas por el tiempo, la emoción o la imaginación. Tanto es así que se podría afirmar que, sin la experiencia, el relato «de las mercedes que Dios le hizo» no hubiera sido posible por evidente merma de credibilidad. Es por lo que la Santa escritora repite hasta la saciedad que no hablará en el *Libro de la Vida* sino de lo que ella haya personalmente experimentado. He aquí algunos ejemplos, entre muchos: «Hay bienes que no osaría decir, si no tuviese gran espiriencia» (*Vida*, 7, 22); «De lo que tengo espiriencia puedo decir...» (*Vida*, 8, 5); «Dígolo, porque lo sé

por espiriencia» *Vida*, 11, 4); «No diré cosa que no haya visto por espiriencia» (*Vida*, 18, 7); «Lo que yo dijere, helo visto por espiriencia» (*Vida*, 22, 5); «Diré pues, lo que he visto por espiriencia» *Vida*, 27, 7).

Es fundamental subrayar que todas estas referencias, así como las citadas anteriormente, están escritas desde el presente histórico del narrador; es decir, que funcionan al mismo tiempo como testimonio y protagonismo del yo, sujeto de la enunciación, cuya presencia y saber actuales se deben a ese cúmulo de experiencias adquiridas por el otro yo, el sujeto del enunciado. ¿Qué mayor consciencia de autonomía del YO que la de añadir a la afirmación de su existencia histórica mediante la identificación entre autor-narrador-protagonista, ese certificado de credibilidad que le otorga la experiencia adquirida y objetivada sensorialmente por ese mismo YO? Si la noción de protagonismo del yo es consubstancial a toda narración de carácter autobiográfico, es evidente que dicha noción se ve realzada con vigorosos trazos cada vez que ese mismo yo apele explícitamente a su personal experiencia como única instancia acreditadora de la verdad de su yo.

Pero no hay que dejarse engañar: Esta reiterada apelación a la propia experiencia que coloca insistentemente el yo personal en primer plano, no pretende ser una autoapología; antes al contrario. Coherente con la intencionalidad didáctica y pedagógica que Santa Teresa quiere conceder al *Libro de la Vida*, la idea de experiencia funciona como único resorte y método para conferir la máxima garantía posible de credibilidad a lo que desea dar a conocer. Sin experiencia en materia de favores divinos, el principio de autoridad queda pedagógicamente invalidado; mientras que, al contrario, acudir al testimonio vivo de la experiencia personal significa apropiarse de ese principio de autoridad y, en consecuencia, atorgar el máximum de eficacia didáctica a las enseñanzas transmitidas: «Créanme esto, porque lo tengo por espiriencia; y para que escarmienten en mí», dice la escritora con tono entre súplica y mandato, poco después de comenzar a «declarar las mercedes que el Señor le hacía en la oración» (*Vida*, 13, 7).

Ahora bien, es evidente que la eficiencia didáctica de la experiencia personal como garantía de verdad depende de que el yo del autor, al que constantemente apuntan el sujeto del

enunciado y el de la enunciación, sea históricamente reconocido, y de manera inequívoca, por el (los) receptor(es). ¿Cómo interpretar, pues, esas repetidas exigencias de anonimato a las que aludí antes, particularmente si tenemos en cuenta la trabazón semántica que existe entre experiencia-verdad-autoridad?

A mi parecer, tan inexacto sería pensar que esa reiterada apelación a la propia experiencia cumple un objetivo puramente funcional (reforzar, por ejemplo, la eficacia didáctica del relato), como lo sería estimar que ese deseo insistente de anonimato es debido a causas «exteriores» al *Libro de la Vida* (por ejemplo, la severa vigilancia del organismo inquisitorial). En mi opinión, como ya quedó dicho, este conflicto entre el yo y el no-yo es necesario y perfectamente coherente considerando los presupuestos ideológicos sobre los que está planteado y desarrollado el *Libro de la Vida.*

Anulación del yo y perspectiva mística

Con la misma terquedad que Santa Teresa ha puesto en primer plano su yo y autoridad en materia de mercedes espirituales, de la misma manera y con paralela obstinación la Santa rebaja y substrae su yo a toda consideración de protagonismo. Sistemático menosprecio que si, globalmente, responde a una concepción humilladora y providencialista según la cual «todo es dado de Dios», en el *Libro de la Vida* sin embargo, presenta modalidades específicas en función de las vivencias espirituales que transmite y en concordancia con la intención didáctica que persigue: «No se suban sin que Dios los suba», sería la frase ya citada, que podría resumir de algún modo ese objetivo didáctico-místico de la Madre Teresa que, para alcanzarlo, tiene ante todo que dar una lección de humildad activa, de rebajamiento de su yo autor-narrador-protagonista.

Humillación del yo, autor-protagonista

Innumerables podrían ser las citas que demostrarían sin equívoco cómo Santa Teresa ha planteado y desarrollado el *Libro de la Vida* desde una perspectiva autohumilladora. Tanto

es así que ya en el Prólogo la Santa pone de manifiesto una cierta frustración porque sus confesores no le han permitido «que muy por menudo y con claridad dijera mis grandes pecados y ruin vida». En efecto, la palabra «ruin» es, con diferencia, el adjetivo de mayor importancia cuantitativa en el vocabulario teresiano del *Libro de la Vida*[14]; dicho adjetivo es tan sistemáticamente aplicado al yo y a la vida pasada y presente de ese yo, autor-protagonista, que funciona como verdadero epíteto, es decir, como cualidad natural del yo. ¿Cómo entender, pues, esta actitud de la Santa constantemente socavadora y denigradora para consigo misma, cuando, con no menos insistencia, ese mismo yo se ha erigido en autoridad e instancia modélica?: «No sin causa he ponderado tanto este tiempo de mi vida, que bien veo que no dará a nadie gusto ver cosa tan ruin; que, cierto, querría me aborreciesen los que esto leyeren» (*Vida*, 8, 1). Como desde una perspectiva «humana» es claro que la vida relatada en el *Libro* no merece el calificativo de «ruin», ni mucho menos aún que su lectura provoque el aborrecimiento de tal vida, es necesario buscar otro camino, partir de otros presupuestos susceptibles de justificar esa actitud de Santa Teresa tan conscientemente envilecedora de su yo.

La clave principal está, de nuevo, en considerar la intención didáctica que la Madre Teresa asigna al relato de su *Vida*: Si todo él es un intento de aclarar y mostrar «el proceso de crecimiento espiritual a través de las etapas o períodos de la Vía Mística»[15] con el objetivo explícito de que «sea muy provechoso para los que comienzan» (*Vida*, 11), parece evidente que esa actitud autoenvilecedora habría que situarla dentro de esa enseñanza dirigida «a los que comienzan» el camino de perfección espiritual; es decir, dentro de la primera etapa de la Vía Mística, la llamada de «purificación ascética activa», que exige la conciencia de la propia imperfección, el desprendimiento y la renuncia activa del yo.

Lección de conversión, pues, a una ascesis heroica de purificación activa que, dada la insistencia con que Santa Teresa acude a su propio yo como ejemplo «práctico», dicha ilustración parece funcionar no sólo como premisa doctrinal y didáctica para «los que comienzan», sino también y desde el punto de vista de la propia Santa, como conversión nunca definitivamente adquirida y, en consecuencia, necesitadora de constante

renovación. Es por lo que, teniendo en cuenta el punto de partida que exige todo proceso de la Vía Mística, la actitud humilladora de la Santa para con su yo autor-protagonista debe ser considerada como un acto de renovada renuncia perfectamente coherente desde el punto de vista ideológico.

Anulación del yo-narrador

Ascesis de purificación activa, pues, que, a pesar de su «grandísima espiriencia», o quizá debido a ella, la Santa escritora renueva con su relato autobiográfico puesto que su yo, ecuación autor = personaje, ha sido sistemática y conscientemente denigrado por el yo-narrador. Y será precisamente esta última instancia la del yo sujeto de la enunciación, la que adquiere en la escritora características singulares dentro de esa misma perspectiva anuladora de todo protagonismo.

Sería inútil, no por improcedente sino por archisabido, ponderar aquí hasta qué punto Santa Teresa se muestra consciente en el *Libro de la Vida* tanto de las dificultades inherentes al hecho de escribir – sobre todo ella, «flaca mujercilla sin letras y sin discurso de entendimiento» –, como las que conciernen la temática misma de su relato. Sirva de ilustración esta frase que la Santa escritora coloca significativamente al final de su *Libro*: «Su Magestad (...) con su espíritu y luz alumbre esta miserable, poco humilde y mucho atrevida, que se ha osado determinar a escrivir en cosas tan subidas» (*Vida*, 40, 24). Frase que, por su misma situación de cierre de la narración, subraya y confirma la lucidez de ese yo-narrador que, a pesar de serlo «por obediencia y mandato», se distancia de toda imposición al asumir de modo responsable y, por lo tanto, libre, las consecuencias que se derivan de todo relato autobiográfico (Autor = narrador = protagonista)[16].

«Memoria de mí» he intitulado este trabajo a sabiendas que invertía no sólo el sentido negativo que la escritora da a su frase, sino también consciente de que en realidad el *Libro de la Vida* trata ante todo de la «memoria de ÉL».

«Memoria de mí», sí, en el sentido de que, al tratarse de una autobiografía, nunca está más cerca el yo-autor del yo-narrador

que cuando éste escarba en la memoria de aquél para irlo progresivamente convirtiendo en el yo-protagonista. Pero, también, «memoria de ÉL». En primer lugar, porque el *Libro de la Vida*, al relatar «las mercedes que Dios le hizo» a la Santa, ésta trata de buscar en su memoria la memoria que de ÉL tiene: el verdadero protagonista del *Libro* es, pues, Dios. Y «memoria de ÉL», en segundo lugar, porque el narrador de dichas mercedes es, en definitiva, el mismo Dios.

En efecto, desde muy pronto, en el *Libro de la Vida*, es decir, ya desde aquellos primeros capítulos que tradicionalmente están considerados como «realmente autobiográficos», Santa Teresa alude a la perplejidad que le produce la interferencia del «otro narrador»: «¿Qué es esto, Señor mío? (...) Que escribiendo estoy esto y me parece que con vuestro favor y por vuestra misericordia» (*Vida*, 6, 9). Claro, es evidente que todavía nos situamos dentro de ese enfoque providencialista en el que «todo es dado de Dios»; pero, desde el punto de vista de la estructura del *Libro de la Vida*[17], este dato puede ser interpretado ya como una anticipación o anuncio de las posteriores intromisiones del «otro narrador». Porque si «todo es dado de Dios», éste, por serlo, no sólo le concede a la Santa mercedes místicas sino también el modo de declararlas: «Veo claro que no soy yo quien lo dice, que ni lo ordeno con el entendimiento ni sé después cómo lo acerté a decir» (*Vida*, 14, 19). Y hay que reconocer que, efectivamente, nadie como Santa Teresa poseyó el don de saber declarar las mercedes místicas; don, del que ella es perfectamente consciente cuando escribe: «porque una merced es dar el Señor la merced, y otra es entender qué merced es y qué gracia; otra es saber decirla y dar a entender cómo es» (*Vida*, 17, 5). Así, de la perplejidad y la duda iniciales, la santa escritora ha pasado subrepticiamente a afirmar que tanto saber entender, como saber expresar esas mercedes es, también, una merced de Dios. Afirmación que corrobora después cuando dice: «Dios me ha dado que sepa entender y decir las mercedes que su Magestad me hace» (*Vida*, 28, 7). Un paso más y ya no le queda a la Madre Teresa más que conceder que el verdadero «narrador» de las mercedes es ÉL:

> Cuando empecé esta agua a escrivir, que me parecía imposible saber tratar cosa más que hablar en griego, que ansí es ello dificultoso; con esto lo dejé y fui a comulgar. Bendito sea el Señor que

> ansí favorece a los ignorantes (...). Aclaró Dios mi entendimiento, unas veces con palabras y otras puniéndome cómo lo havía de decir, que, como hizo en la oración pasada, su Magestad parece quiere decir lo que yo no puedo ni sé[18].

Parece fuera de duda, a la vista de estas afirmaciones, que se ha establecido algo más que una simple complicidad entre los dos «narradores»; sobre todo si consideramos que la Santa, en muchas ocasiones, tiende a restringir cuantiosamente su participación como narradora: «Que muchas cosas de las que aquí escrivo no son de mi cabeza, sino que me las decía este mi Maestro celestial» (*Vida*, 39, 8). Participación que parece reducirse, valga el símil, a esa primera composición que redacta un escolar sobre una maravillosa historia que ha vivido con su bondadoso maestro y que éste se la dicta para que no cometa errores. «Buena comparación has hecho; mira no se te olvide para procurar mijorarte siempre» (*Vida*, 39, 23), le dice a escritora el MAESTRO desde la altura de su amistosa vigilancia.

Se cierra así el ciclo anulatorio del yo de Santa Teresa, mediante la participación de ese Dios que, además de Autor y Protagonista del *Libro de la Vida*, es también en último término el Narrador de las mercedes que él mismo ha concedido. Anulación premeditada y consecuente por parte de los dos «narradores» y que, en definitiva, añade pertinencia a ese reiterado deseo de anonimato expresado por la Santa doctora.

Antonio Lara
Université de Lausanne

NOTAS

[1] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la Vida*, cap. 40, 21, en *Obras Completas*, 7a edición de los PP. Efrén de la Madre de Dios y O. Steggink, B.A.C., Madrid, 1982. Desde ahora lo citaré por esta edición diciendo *Vida*; la primera cifra indicará el capítulo y la segunda el apartado correspondiente.

[2] Marcelle Auclair, *La vie de sainte Thérèse d'Avila*, Seuil, Paris, 1960, especialmente pp. 129–150. Interesante también la reciente biografía de Rosa Rossi, *Teresa de Ávila*, Icaria, Barcelona, 1984.

[3] *Vida*, 32, 10.

[4] *Vida*, 32, 14.

[5] *Vida*, 33, 12.

[6] *Vida*, 40, 21.

[7] Ibídem.

[8] *Vida*, 40, 25.

[9] «Relato retrospectivo en prosa que una persona real hace de su propia existencia, cuando pone el acento sobre su vida individual, en particular sobre la historia de su personalidad», en *Novela picaresca y práctica de la transgresión* de J. Taléns, Júcar, Madrid, 1975, p. 162.

[10] Véanse especialmente los análisis de E. Llamas en *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, Espiritualidad, Madrid, 1978, así como el de V. García de la Concha en *El arte literario de Santa Teresa*, Ariel, 1978. Entre los casos más extremos: D. Chicharro en su edición del *Libro de la Vida*, Cátedra, Madrid, 1981, para quien, salvo los capítulos del XI al XXII, todos los demás son esencialmente autobiográficos; y A. Carreño, *El Libro de la Vida de Santa Teresa: Los trances de una escritura*, Ínsula, septiembre 1982, para quien sólo los nueve primeros capítulos del *Libro* están dedicados al sujeto autobiográfico.

[11] José A. Maravall, *Antiguos y modernos*, EP, Madrid, 1966, cap. sexto.

[12] Ibídem, p. 465.

[13] J. Poitrey, *Vocabulario teresiano de «Vida» y «Camino de perfección»*, 6 tomos, Université de Lille III, 1977.

[14] Idem, pp. 2880–2881, tomo V.

[15] Ángel L. Cilveti, *Introducción a la mística española*, Cátedra, Madrid, 1974, p. 16.

[16] Ya me referí a esa situación de acorralamiento y amargura en que se encontraba la Santa al saber que el relato de su *Vida* – el de 1560 – estaba en dominio público.

[17] Ver las obras citas de Llamas y García de la Concha cuyos análisis demuestran la lúcida y compleja estructuración del *Libro de la Vida.*

[18] *Vida*, 18, 7.