

Cuerpos místicos, almas ascéticas. Regulaciones del espíritu en la experiencia de Teresa de Ávila (1515-1582)¹

Mystic bodies and ascetic souls. Adjustments of the spirit in Teresa of Avila's experience (1515-1582)

Mònica Balltandre

Universitat Autònoma de Barcelona

Monica.balltandre@uab.es

Resumen

En esta tesis se investiga la antropología que subyace a la espiritualidad mística femenina de mediados del siglo XVI castellano, de la mano de Teresa de Ávila, conocida como Teresa de Jesús. Ella construyó una forma espiritual de vivirse que le permitió encuadrar sus experiencias a partir de tradiciones teológicas, como la mística, y de otros saberes como la filosofía natural y la medicina de su tiempo. Se examinan para ver cómo conceptualizó sus relaciones sobrenaturales y qué le aportaron en la construcción de sí misma. Por ejemplo, analizo sus propuestas de oración y meditación para entender la construcción psíquica que había detrás; los significados teológicos que atribuyó a las enfermedades de su cuerpo; su uso del dolor, etc. Además, exploro cómo funcionó su programa espiritual en sus fundaciones. Al revisar las implicaciones que estos discursos espirituales tuvieron en la forma de determinar procesos vivenciales, dentro de su producción histórica, damos cuenta de algunas de las categorías y prácticas que configuraron un cierto sujeto moderno.

Palabras clave: Teresa de Ávila; Espiritualidad femenina; Historia de la Mística; Subjetividad moderna

Abstract

The present Ph.D. dissertation focuses on the anthropological roots involved in the Hispanic female mystic spiritualism of the Sixteenth-Century. Through Teresa of Avila's writings, I analyze some mystic and spiritual meanings concerning the experiences of her body and her soul. Teresa of Avila worked in a spiritual path as a way for constructing a proper self. I inquire into the role that her relationship with a transcendental being played in the construction of herself. I also explored Teresa of Avila's spiritual administration of the reformed Carmelite monastic order, concerning the body and soul training of her community's nuns. In her recommendations and explicit explanations we can find rich material which helps us to understand some categorizations and practices that shaped a certain modern self.

Keywords: Teresa of Avila; Woman's spirituality; Sixteenth-Century; Mystical history; Modern self

Aquesta tesi s'ha centrat en investigar una de les formes que té l'ésser humà de pensar-se a sí mateix que és l'espiritual. Entesa aquesta espiritualitat com una producció històrica, m'he cenyit a explorar-la ajustada a la realitat d'una persona dins d'un temps i un espai concrets.

De la mà dels escrits que va deixar Teresa d'Àvila, coneguda en religió com Teresa de Jesús, he volgut investigar com es va explicar a sí mateixa. Prenen com a eix fonamental les seves obres i la seva

¹ Direcció: Jon Arrizabalaga (CSIC) i Annette Mülberger (UAB)

correspondència personal, he intentat fer una aproximació a la figura, partint de la idea que les explicacions que va donar dels seus estats psíquics, dels seus sentiments i del seu cos, donen compte d'una determinada racionalitat, històricament situada. I a l'inversa, he pogut examinar com aquesta racionalitat determina "processos vivencials".

Aprofundir en Teresa de Àvila és enriquidor per comprendre les explicacions dels estats i vivències d'algú espiritual del segle XVI. Al meu parer, la racionalització de les seves vivències està enquadrada tant en la filosofia cristiana, y dins d'ella la seva tradició mística, com per altres sabers de la època que marcaven les explicacions que un/a es podia fer de sí mateix/a, com són la filosofia natural i la medicina del seu temps. A totes aquestes disciplines i als seus encreuaments he intentat recórrer per entendre, des de coordenades històriques, com Teresa d'Àvila es va entendre a sí mateixa i va configurar les seves experiències; experiències i vivències, que al seu torn, van crear noves possibilitats d'entendre's i viure's, tant per a ella mateixa, com per als demés.

Aquest punt de vista m'ha portat a entendre la figura des d'una altra mirada que la de santa o només mística, per veure-la com una dona cristiana del seu temps, que s'autodenominava a sí mateixa "espiritual" o "contemplativa". L'he situat dins d'un cristianisme que coincideix amb els ideals humanistes i els nous aires que s'hi respiraven. Socialment a més, a l'època, per part de certs sectors, es va viure un distanciament entre les creences i experiències individuals, per una banda, i les doctrines i institucions eclesiàstiques, per l'altra. Teresa d'Àvila estava immersa en aquesta visió crítica i afiliada a la modernitat espiritual que la corrent humanista va portar a Occident. Una "modernitat" caracteritzada per pretendre una vivència de la fe més ajustada a les necessitats humanes, amb un Déu més assequible, menys distant i més bondadós amb la condició humana. Tot i que seguia havent-hi una vivència del poder encara medieval, en la que la subordinació a les jerarquies superiors era una forma d'estar en el món, la literatura humanista cristiana va emfatitzar l'amor de Déu cap a la criatura humana, que lligada a la idea de que l'ésser humà era l'únic de la creació que tenia el privilegi del lliure albir, segurament va comportar, al mateix temps, la consciència de tenir més responsabilitats davant del món. Responsabilitats espirituals individualitzades. I és possible també, que d'aquest canvi sorgís la idea de domini que va possibilitar el naixement de la ciència occidental, tal i com l'entendem modernament. En tot cas, en l'àmbit de la espiritualitat, aquest gir sembla minvar alguns dels temors de l'ésser humà respecte a la realitat transcendent, al mateix temps que comporta un compromís personal més gran amb ella. És l'època dels exercicis espirituals d'Ignasi de Loyola, i de molts moviments que busquen tornar a l'esperit evangèlic per a una vivència més lligada a la que creien que havia portat Crist. Aquest és també el fons que mourà els escrits espirituals de Teresa d'Àvila, abans de que la contrarreforma catòlica se l'apropriï per als seus fins.

En un altre ordre de coses, cal tenir present que la via mística fou la que va legitimar a Teresa d'Àvila, com a moltes altres dones, a poder parlar de teologia, donat que les dones només podien parlar públicament de Déu després d'haver provat que havien sigut tocades per la gràcia divina. També cal dir que, en temps de Teresa d'Àvila, la naturalització de certes diferències sexuals, feia que alguns teòlegs, consideressin que les dones eren més aptes per practicar la "mística afectiva". Una mística caracteritzada per un treball d'acostament a Déu per la via de l'amor. Al ser la seva naturalesa considerada amb més capacitat amorosa i de condició més dèbil i humil, a vegades les constituïen, i es constituïen elles mateixes, com a mediadores privilegiades, per a una relació directa amb Déu. També pel seu rol tradicional de protectores i intercessores amb la divinitat dins la família, se les podia arribar a considerar més competents en la comunicació divina.

Teresa d'Àvila va tenir tant contemplació de la divinitat des d'una preparació mental per aconseguir un estat d'unió inefable, rebent la presència divina sense poder-la apressar racionalment, però amb conseqüències anímiques; com també va tenir contactes amb aquest ens a través de formes "revelades", amb visions, revelacions i parles internes en les que Déu li donava missatges clars i concrets. Les seves experiències místiques mostren, tant una tradició "mística" que remet a un Déu ocult, velat i silenciós, com responen a una tradició més pròpia de la judeocristiana amb un Déu antropomorfitzat, que li dóna el seu parer, l'aprova o l'ha desaprova, s'enfada amb ella, etc. I aquesta segona imatge de Déu, facilita, segurament més que la primera, una experiència interna d'alteritat.

La teologia mística occidental tenia ben classificades totes aquestes experiències de contacte amb la realitat divina. Des de la contemplació, a la qual si arribava a través de passos meditatis, en una gradació que anava d'un treball mental considerat natural cap a allò sobrenatural; fins a maneres més brusques de contacte diví, referides en aquesta literatura com a "arrobaments", raptos, vols i èxtasis, en les quals aquesta entitat divina en qualsevol moment podia envair l'esperit de l'afectat, estalviant-li els passos meditatis. En tot cas, la creença que hi ha al darrera de la mística cristiana és que és la divinitat la que es mostra al o la mística i no a la inversa. Teresa d'Àvila és una finestra excel·lent per analitzar aquests fenòmens. I fou una mestra d'oració indiscutible. Ella ens fa saber com experimentava els diferents graus d'aproximació mística en que diferents funcions mentals quedaven absortes i se sentien pressades per Déu. Ens explica, per exemple, com en un cert grau meditatiu, sentia que ja no tenia control sobre els seus pensaments mentre continuava pensant, per la qual cosa interpretava que Déu li havia pres la voluntat; o bé ens parla de com totes les seves funcions mentals quedaven alienades de sí mateixa, en el que es suposava una unió completa amb la divinitat.

El treball d'aquests espirituals del segle XVI es caracteritzava per un esforç afectiu, l'objectiu del qual era commoure a l'ànima perquè arribés a Déu no per la via del intel·lecte sinó per la de l'amor. Per a ells i elles, l'única forma de poder portar a Déu a dintre era sentint-lo. Parlaven d'exercitar l'afectació de la persona. Aquesta afectació, de la paraula llatina *affectus*, indicava un treball intern sofisticat de l'ànima, que suposava el treball conjunt del desig, de l'amor i de la voluntat. Pels autors aquest treball es distingia de les meres passions que es poguessin despertar sense control per les coses terrenals, visibles, i per tant, dins del marc ascètic, despreciables. Aquest despertar l'amor cap a Déu es feia mitjançant lectures, oracions, meditacions i mortificacions, en bona mesura destinades a una identificació amb el Crist dels evangelis. Les mortificacions que, paral·lelament, també eren una forma de disciplinar el cos, tenien com a funció principal procurar la identificació física amb el Crist del patiment. Identificació que, per altra banda, sobretot perseguia sentits psicològics com humiliar-se o sentir tristesa pels pecats humans.

El sentit del treball corporal venia donat perquè creien que l'ésser humà tenia unes demandes de les operacions lligades al cos, que posaven a la persona en relació amb el món, que calia sacrificar per les demandes que venien de la seva part immortal, espiritual, feta a imatge i semblança de Déu, que contenia el seu esperit i que posava a la persona en relació amb allò diví.

Teresa d'Àvila va fomentar pràctiques per esperonar els sentiments dels seus lectors i lectores. Estimulava a les monges a analitzar els seus sentiments i a aprofitar els seus estats d'ànim per a la meditació. També es va ocupar d'algunes tècniques per fomentar la visualització de Crist per a que les monges prenguessin contacte amb ell d'una forma personal i íntima. I perquè aprenguessin a parlar-hi i a buscar-lo meditativament.

Certament, Teresa d'Àvila no fou una contemplativa solitària. Se li pot aplicar l'adjectiu de pràctica; de persona pràctica, tal com Chesterton el va fer servir per descriure l'esperit de San Francesc d'Assís: com algú que posa per davant l'esforç i l'energia cap a l'acció, abans que cap a la vacil·lació i el retard. Ella fou conscient dels seus deures socials, dins el sentit cristià de sentir-se escollida per Déu com a intermediària per al benestar espiritual de la societat del seu temps. I això ens porta a tenir en consideració una altra Teresa, vinculada al seu projecte fundador de convents reformats. Inicialment, sembla ser que només pretenia buscar la seva clausura i la de unes poques seguidores per trobar la llibertat d'esperit que els convents grans, oberts i senyoriais no li podien oferir. Però, segons ella, Déu, i el seu cercle d'amistats i influències, l'ha van anar animant perquè fundés més comunitats de contemplatives i contemplatius, i el projecte inicial es va convertir en una institucionalització d'envergadura, de la qual ella personalment en feu el seguiment fins a la seva mort. Fou molt valenta al pretendre fundar convents contemplatius sense rentes fixes i que s'havien de sustentar de les almoines; defensant que la pobresa simbòlica havia de començar per la renúncia real de la material, cosa que no era gens freqüent en la seva època. De totes maneres, a la pràctica va haver d'acceptar ajuts monetaris que van comprometre el desenvolupament espiritual de les cases conventuals. Els ideals comunitaris que originàriament va anhelar eren molt exigents, però he constatat que davant la creixuda del projecte, va haver de claudicar de moltes d'aquestes exigències inicials. Tampoc volia acceptar amigues, parents o "filles de" sense vocació genuïna, però la pressió de la xarxa social en forma de deutes i relacions d'obligació era molt forta en aquell temps i es van sumar els problemes econòmics que les cases van tenir, cosa que va fer, que no totes les qui hi van entrar, ho fessin per les ganes de servir a Déu segons el carisma que Teresa d'Àvila havia pretès. Una revisió diacrònica dels seus escrits, mostra que algunes de les recomanacions de treball que prèviament havia escrit pensant en la perfecció individual no s'ajustaven al haver de procurar també, per una perfecció comunitària; i va anar canviant el seu pensament i els consells que donava pel govern de les conventuals.

En relació al funcionament de la comunitat sota la seva direcció, també he analitzat les regulacions que ella va establir per a l'administració espiritual de les monges, en les constitucions que va redactar per a la seva ordre: les Carmelites Descalces. He intentat explorar com es plasmaven els significats monacals simbòlics en les pràctiques efectives d'aquella realitat conventual; a la que, a més, Teresa d'Àvila va introduir novetats afins a la espiritualitat moderna, com cert espai per a una oració personal amb la divinitat, enmig dels deures dels oficis rituals.

També he mirat com s'enfrontava la comunitat a malalties com la bogeria i la malenconia que dins dels convents havien de tractar, independentment del suport mèdic puntual. Un capítol del seu *Llibre de les Fundacions* i la seva correspondència testimonien com la malenconia fou considerada per Teresa d'Àvila com un subterfugi que les monges feien servir per autodisculpar-se, de forma no conscient, de certs deures de perfecció moral. I hem descobert que quan els semblava que la implicada patia bogeria, la qual s'atribuïa a un problema exclusivament corporal, Teresa d'Àvila no considerava la possibilitat de treballar aquella ànima. I de fet, la "boja" s'entenia com una prova que Déu havia enviat a les demés perquè la suportessin.

L'antropologia que hi havia al darrera de la tradició mística, remarcava tres parts diferents en l'ésser humà: cos, ànima i "esperit"; entenen l'esperit en tant que marca de Déu, o el mateix esperit de Déu "insuflat" a l'home, per tant, immaterial. Els místics cristians defensaven que les trobades amb Déu acostumaven a tenir lloc en l'esperit de l'ànima que, en principi, havia estat definit teològicament com a substància immaterial. Però per la literatura espiritual hispànica del segle XVI que he examinat, sospito

que aquesta concepció teològica d'“esperit” (immaterial) es confonia amb la noció “natural” que havia estat instituïda dins de la medicina per explicar la interrelació entre cos i ànima. Aquesta noció galènica era entesa com a substància material, producte de la sutilització de la sang. I així, per aquests autors espirituals, la noció immaterial divina d'esperit, a vegades, sembla confondre's amb aquesta noció d'esperit/s com a instruments corporals. Això es mostra també quan suposaven que l'esperit no es podia anar a cercar mentre es realitzaven funcions corporals. Quan l'ànima feia les seves funcions en relació a les demandes del món i en contacte amb el cos, desplegava el seu esperit cap a la vida terrenal, com si diguéssim, creien que no es podia posar en contacte amb Déu. Per això, el camí místic cap a la unió, la meditació cristiana, tenia com a finalitat buscar el replegament d'aquest esperit, aturar les potències de l'ànima. Així també justificaven que quan s'entrava en estats sobrenaturals de contemplació de la divinitat, el cos perdia en bona mesura la possibilitat de moure's, d'atendre el que passava al seu voltant o de sentir.

En la llarga història de la filosofia occidental hi ha hagut una progressiva materialització del principi de la vida. La vida, atribuïda des dels grecs a un principi immaterial: l'ànima, que inicialment donava explicació a totes les funcions que realitzaven els éssers vius, amb el pas dels segles va veure reduït el seu paper dins els éssers “animats”. Progressivament en la història del pensament, els principis de vida es van anar atribuint a les propietats dels òrgans mateixos i les explicacions materialistes van acabar per matar l'ànima, avançada la modernitat. A mitjans del segle XVI, les teories físiques i mèdiques es trobaven en un moment en què quasi només necessitaven a l'ànima per explicar les funcions superiors de l'ésser humà: les intel·lectuals i les volitives, mentre certs processos i funcions, enguany atribuïdes a l'ànima vegetativa i sensitiva, ja s'havien materialitzat o es discutia la seva possible materialització. Al mateix temps, els esperits que la medicina entenia com a instruments de l'ànima també deixaven de tenir el seu sentit. Paral·lelament, metges i alguns teòlegs també discutien en la mística de la època si en els “arrobaments” o èxtasis, la persona podia perdre les seves funcions vegetatives, es preguntaven si podia passar que deixessin de respirar; i generalment es donava per fet que en aquests estats es perdien les funcions sensorials i motores i les intel·lectuals.

Una visió de la pròpia Teresa és un altre exemple de que el segle XVI suposa una època de transició pel que fa a certes materialitzacions de l'esperit. En la visió interna que té d'un àngel traspasant-li el cor per expressar una pena, la tradició immediata li atribueix una trobada material amb lesions físiques. Una referència que no acaba de ser del tot simbòlica, doncs en les visions imaginàries creien en la presència real mental d'una realitat transcendent, però que sí que és una experiència mental-interna, adquireix un grau de fisicalitat més fort, al externalitzar-se. A més, l'atribució d'una nova facticitat a aquesta experiència per part de l'entorn immediat de la Teresa d'Àvila, és reproduïda en el cos d'altres místiques posteriors. L'exemple mostra que les relacions entre la realitat física i la simbòlica immaterial són complexes i que en el segle XVI en aquests jocs hi participen diferents graus de materialitat, producte de les seves creences en una realitat en molt bona mesura no material.

L'examen de la comunicació amb Déu que Teresa d'Àvila va tenir, posa en evidència que les persones, com a mínim, les espirituals de l'època, creien en la possibilitat de dues fonts tant pel coneixement com pels sentiments. La diferència que he trobat que Teresa d'Àvila estableix entre els afectes “naturals”, sentits per experiències del món, i els afectes sobrenaturals, entesos com aquells rebuts per Déu, donen compte d'una forma dual d'entendre's. I em porta a postular que ells eren capaços de distingir unes experiències que tenien el seu origen en l'ànima espiritual d'unes altres, la font de les quals entenien que era corporal. El que ells i elles identificaven com sentiments sobrenaturals només podien començar en la

part espiritual de l'ànima, encara que, en un segon moment, ens deien, es poguessin sentir en el cos i repercutir en ell, fins i tot expressivament: plorar o riure, per exemple. Però el sentiment inicial, molt profund i transformador, que descriuen com ofert per Déu, creien que tenia lloc en allò més interior de la seva ànima, viscut com a immaterial, desconnectat del cos. Darrera d'aquesta caracterització, sembla haver-hi una teoria platònica-agustiniana sustentant la idea de que l'ànima podia tenir els seus gustos i les seves penes de forma independent al cos, encara que després aquests afectes traspassin al cos i els afectés corporalment també allò que Déu havia provocat en les seves ànimes. Les teories psicològiques de llavors, no contemplaven el problema de sentir allò que no passava pel cos, perquè aquest "sentir" era una funció que podia atribuir-se perfectament a l'ànima. Segons aquests autors místics, existia la possibilitat que Déu es comunicés directament amb l'ànima, tant "cognitivament", mitjançant els *inteligibilia*, sense necessitat d'espècies sensibles, com "emocionalment", donant penes i alegries profundes directament a aquest interior humà de l'esperit. Al operar en aquests autors la distinció interior-exterior, en les seves vivències podien tenir sentiments, pensaments i sensacions internes, de l'ànima exclusivament, i sensacions externes (que venien del cos), i que en ambdós casos es sentien amb, i gràcies, a l'ànima. Teresa d'Àvila, per exemple, va voler remarcar una experiència superior de l'esperit al gaudir de Déu en contemplació, sentiment que, per a ella, es distingia de la mera alegria o content que les coses del món podien oferir, o dels sentiments que podien venir producte de la pròpia sensualitat, encara que aquesta s'enfoqués cap a Déu. Aquesta distinció lingüística en que vol reservar la fruïció només per a la relació divina, té per ella traducció fenomènica en unes vivències molt transformadores. Com veiem, darrera d'això hi ha un treball anímic enèrgic, però també una teoria antropològica específica.

Aquestes delectacions, fruïcions sofisticades de l'esperit, porten a qüestionar la sexualització que la nostra mirada contemporània atribueix a les experiències místiques del cristianisme medieval. Certament feien servir un discurs eròtic-amorós, de llarguíssima tradició, per parlar de les realitats espirituals. Però el seu llenguatge físic com a forma de parlar de l'esperit, no sembla tenir les connotacions sexuals que actualment li atribuïm. Justament la riquesa de sentiments que Teresa descriu, embolcallant els fenòmens místics, fa evident el reduccionisme sentimental de la nostra època i la sexualització que fem del plaer. Em sembla entreveure, dins d'aquesta literatura, que aquesta mística considerava altres tipus de plaer per a la condició humana en sentiments com el gust, la serenitat o la pau espiritual, que no tenien equiparació a allò sexual. Ni tan sols podien entendre's com a plaers de la carn, donat que eren sentiments enviats per Déu.

En el cas de Teresa d'Àvila, és ben cert que cada tendència historiogràfica se l'ha apropiat segons la seva conveniència. Els meus interessos han sigut entendre com s'explica a sí mateixa des d'una tradició i les particularitats del seu temps. La qual cosa sóc conscient que enllaça amb temes que ens preocupen avui dia, com la subjectivitat, la identitat, el cos, els valors, etc. I de fet, espero que els nous interessos historiogràfics ens portin cap a ells. Estic convençuda que cada cop s'escriu més una història que busca la intimitat en el passat. I jo ho celebro.

Formato de citación

Balltandre, Mònica (2009). Cuerpos místicos, almas ascéticas. Regulaciones del espíritu en la experiencia de Teresa de Ávila (1515-1582). *Athenea Digital*, 16, 165-171. Disponible en <http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/676>.



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons](#).

Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra bajo las siguientes condiciones:

Reconocimiento: Debe reconocer y citar al autor original.

No comercial. No puede utilizar esta obra para fines comerciales.

Sin obras derivadas. No se puede alterar, transformar, o generar una obra derivada a partir de esta obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

