In de herhaling ontstaat iets nieuws

Agency in het discours van Teresa van Avila[1]

Bibi Straatman

> 'Trouwens, de boeken die ik schrijf vormen een ervaring (...) Een ervaring is iets waaruit men veranderd te voorschijn komt. Ik zou nooit de moed hebben mij aan het schrijven van een boek te zetten, waarin ik zou mededelen wat ik al heb gedacht (...). Terwijl ik het schrijf verandert het boek mij; het wijzigt wat ik denk.'
>
> *(Foucault, 1985)*

Er is vaak verondersteld dat 'canonieke teksten' zoals die van Teresa van Avila (1515-1582) oninteressant zouden zijn omdat zij het bestaande religieuze, patriarchale discours en de bestaande genderverhoudingen zouden bevestigen en herhalen. Sinds ongeveer twintig jaar is de receptie van katholieke mystica's zoals Teresa echter aan het veranderen. Onder invloed van Genderstudies en de recente aandacht voor de microdynamica van discursieve *agency* is het stereotiepe beeld dat er van Teresa bestond als een wat zoete, brave, ongevaarlijke maar hysterische kerklerares bijgesteld. Auteurs als Gillian Ahlgren (1996), Jodi Bilinkhoff (1989) en Alison Weber (1990) hebben Teresa's werk vanuit een historische vraagstelling herlezen. Zij benadrukken dat in de eeuw waarin de Reformatie en Contrareformatie de katholieke kerk verscheurde, Teresa's auteurschap als zodanig al een waagstuk was. Veel contrareformatorische theologen en kerkelijke autoriteiten probeerden aan leken, en vooral ook aan vrouwen het lezen van de Schrift te verbieden door vertalingen uit het Latijn tegen te houden. Volgens de heersende genderideologie waren nederigheid, kuisheid, gehoorzaamheid en deemoedigheid centrale vrouwendeugden en werden vrouwen slechts bij zeer hoge uitzondering toegelaten in een onderwijzende rol. Het feit dat Teresa pas in 1970, en als eerste vrouw, bijna vierhonderd jaar na haar dood tot kerkleraar werd benoemd, onderstreept nog eens de wankele autoritatieve positie van vrouwen binnen de katholieke kerk. Vrouwen hoorden, naar het woord van Paulus in zijn Brief aan de Korintiërs, in het openbaar te zwijgen. Vrouwen die het woord toch namen, konden dat alleen doen op instigatie van kerkelijke autoriteiten.

Teresa moest zich dus overeind zien te houden in een context die ronduit vrouwvijandig was. De katholieke kerk was druk doende om de controle te herwinnen over het gebruik van de Schrift en over de Christelijke doctrine. De pauselijke nuntius in Spanje huldigde het standpunt dat vrouwen intellectueel niet voldoende toegerust en niet gerechtigd waren om zelf de bijbelteksten te lezen (Fremaux-Crouzet, 1983). Ook Weber (1990) benadrukt deze vrijwel algemene misogynie binnen de katholieke kerk. Zij herleest Teresa's teksten tegen deze achtergrond als een getuigenis van hervormingsidealen, die zij via geraffineerde retorische strategieën probeerde acceptabel te maken voor de Spaanse Inquisitie. Dat dit gelukt is blijkt wel uit het feit dat Teresa na haar canonisering door de contrareformatorische clerus werd gebruikt om de schui-

vende genderverhoudingen en de emancipatoire claims van nieuwe nonnenordes zoals die van de ongeschoeide Carmelitessen, opgericht door Teresa, in te dammen. Zo werd de meermaals van ketterij beschuldigde Teresa na haar heiligverklaring in 1622 een van de bekendste en geliefdste katholieke heiligen en mystica's van de Contrareformatie, waaraan niets 'nieuws' te ontdekken viel, terwijl ze tijdens haar leven een controversieel figuur was, die door de Inquisitie verdacht werd van ketterse denkbeelden en wier boeken alleen als handgeschreven kopieën konden circuleren.

Iterabiliteit en de ontregelende werking van *agency*

Tegen de achtergrond van deze geschiedenis kunnen we vaststellen dat Teresa's kracht lag in haar vermogen om in die woelige zestiende eeuw een nieuwe kloosterorde te stichten, ongewone getuigenissen van haar spirituele weg te leveren en toch niet op de brandstapel te belanden. Weber (1990) onderstreept dat niet alleen Teresa's stilistische kwaliteiten haar geholpen hebben om aan de Inquisitie te ontkomen. Ook haar goede contacten met diverse adellijke dames en heren waaronder koning Philips II, zijn biechtvader en diens adviseurs, haar strategische inzicht, haar sterke, flamboyante persoonlijkheid en haar humor hebben haar als ambitieuze vrouw binnen de katholieke kerk in die roerige eeuw helpen overleven.

Ik wil hier de vraag stellen hoe we bij een auteur van een dergelijk kaliber oog kunnen krijgen voor 'iets nieuws'[2] zonder daarbij de transformatie te karakteriseren als het werk van een genie die dat nieuwe strategisch forceert, zoals Weber lijkt te suggereren.[3] In Teresa's geval kunnen we haar *agency* immers niet als revolutionair verzet of opstand lezen; daarvoor waren haar teksten te zeer een onderdeel van de katholieke canon. Tegelijkertijd kunnen we Teresa ook niet reduceren tot een product van discursieve, patriarchale structuren. Ik zal aan de hand van citaten uit Teresa's teksten laten zien hoe we gevoel kunnen krijgen voor haar *agency* als een creatieve kracht (McNay, 2000) die zowel bepaalde aspecten van het hegemoniale discours herhaalt als ook een ontregelende werking kan hebben (Mahmood, 2005). Op die manier zal ik het concept iterabiliteit (Derrida, 1972; Butler, 2000) operationaliseren.[4]

Om een auteur als Teresa met andere ogen te leren lezen moeten we dus onze leeshouding veranderen. Michel Foucault stelde al dat we tegenover de aandacht voor de (autonome) auteur en diens originele creatie een scherper oog moeten ontwikkelen voor de fundamenten waarop of mogelijkheidsvoorwaarden waaronder een discours in een seriële repetitie geproduceerd wordt. Daarmee wijst Foucault *agency* niet zozeer toe aan de creatieve, originele, bewuste scheppingsdaad van een auteur, maar aan krachten die zich in het discours zelf aandienen. Op die manier kunnen we 'aan het discours zijn evenementiële karakter teruggeven' (Foucault, 1971, p. 53, mijn vertaling). Jacques Lacan suggereerde in zijn college *Encore* (1976) dat in mystieke teksten het dominante patriarchale discours welhaast ondanks zichzelf getransformeerd raakt. De mystiek karakteriseert hij daarbij als vrouwelijk genre. Ik wil in dit artikel deze genderkwestie niet verder uitdiepen,[5] maar in de eerste plaats de vraag stellen hoe we in de 21e eeuw het evenementiële, transformatieve karakter van mystieke teksten als die van Teresa onder vele eeuwen canoniek stof kunnen uithalen.

Het vocabulaire van auteurs uit het vakgebied van de postkoloniale studies, zoals

Walter Mignolo (2000), die Foucault als een van zijn leermeesters aanwijst, heeft me geholpen om Teresa's teksten niet uitsluitend te lezen als een getuigenis van een specifieke genderpositionering binnen een bestaande katholieke orthodoxie. In haar teksten komt vooral een nieuwe omgang met 'weten' tot stand, die interessant kan zijn als epistemologiekritiek. Ik zal, op het gevaar af in anachronismen te vervallen, argumenteren dat Teresa's teksten een *marge* constitueren ten opzichte van het denken dat door Derrida als een witte mythologie werd gekarakteriseerd (Derrida, 1972). Die witte mythologie kunnen we begrijpen als het sinds de Verlichting in zwang zijnde (westerse, patriarchale) positivistische discours in de wetenschappen. Mijn betoog zal ook de visie van Michel de Certeau (1982) bevestigen. Deze stelde dat de mystieke beweging van de zestiende en zeventiende eeuw, waartoe Teresa behoorde, gezien kan worden als een nieuwe denkruimte waarbinnen zich nieuwe regels en procedures aftekenen, en die niet alleen een herinterpretatie van de traditie mogelijk maken, maar ook een eigenzinnige, en tegelijkertijd kritische voorafschaduwing vormen van de Verlichting.

Mignolo gebruikt de begrippen 'subaltern knowledges'[6] en 'border gnosis' om aandacht te vragen voor gediskwalificeerde vormen van weten die door Foucault 'naive knowledges' werden genoemd, 'located low down the hierarchy, beneath the required level of cognition of scientificity (...) a particular, local, regional knowledge, a differential knowledge, incapable of unanimity' (Foucault, 1976, p. 82).[7] Mignolo werkt bovendien een methode uit voor de postkoloniale studies, die hij 'conversation' noemt. Deze methode lijkt op het interview, maar kenmerkt zich in het bijzonder door het feit dat er geen 'bewijs' wordt geproduceerd in

Teresa van Avila door Peter Paul Rubens, 1615

de vorm van een zorgvuldig getranscribeerde tekst. 'Conversation' is niet bedoeld als methode om kennis vast te leggen, maar om op nieuwe gedachten te komen en de mondiale verhoudingen anders te leren zien. De teksten van Teresa behoren voor veel hedendaagse lezers waarschijnlijk tot die gediskwalificeerde vormen van weten waar Foucault en Mignolo op doelen. Ik wil hier een lans breken voor de stelling dat zich in Teresa's teksten een (misschien marginale) versie van wetenschap ontvouwt waarin de (innerlijke) ervaring voor het eerst centraal komt te staan, en waarin de conversatie als methode wordt gehanteerd, die de weg naar de innerlijke ervaring vrijmaakt.[8] Daarmee voegen haar teksten zich niet alleen in een al eeuwenoud genre – dat van de mystieke poëzie, of van het getuigenis[9] – maar banen zij tegelijkertijd de weg voor een versie van moderniteit die nog weinig aandacht heeft gekregen en waarin niet het positivistische wetenschapsideaal centraal staat.

Border Gnosis

Een wetenschap bezit regels, procedures of methodes om operaties uit te voeren en om

De extase van Teresa van Bernini in de Santa Maria della Vittoria, Rome

een object te formuleren. Tegen het einde van de zestiende eeuw werden mystieke teksten voor het eerst onder de titel 'de' mystiek samengebracht. Daarmee werd een tekstueel 'gebied' gemarkeerd en onder één noemer gebracht. Anders dan andere wetenschappen die in die overgang naar de eeuw van de Verlichting werden gesmeed, zoals de etnografie, hield de zestiende- en zeventiende-eeuwse mystiek als nieuwe vorm van weten geen stand. Ze kende rijke oeuvres, maar doofde aan het einde van de zeventiende eeuw uit omdat ze er weliswaar in slaagde procedures, regels en methodes te ontwikkelen, maar tegelijkertijd te maken had met een onmogelijk object (God) dat haar maar steeds bleef ontsnappen. Hier waren beschrijfbaarheid, herhaalbaarheid en controleerbaarheid van experiment – eisen die in de Verlichting werden geformuleerd ten aanzien van het wetenschappelijk bedrijf – een onmogelijkheid. Het object van de mystiek is nooit méér geworden dan de 'instabiele metafoor van iets ondoordringbaars' (De Certeau, 1982, p. 105, mijn vertaling). God 'geeft' zich slechts, als innerlijke ervaring, in een meestal kort visioen, of in een extatisch moment waarin het wetende subject 'sterft'. Dit is een van de belangrijke tropen uit de mystieke literatuur waarop ook Lacan de nadruk legde in *Encore* (1976). In Teresa's fameuze beschrijving van een extatisch visioen, dat door Bernini in steen gehouwen werd en op de cover van Lacans college staat, wordt dit gethematiseerd:

> 'Ik zag aan mijn rechterzijde, vlakbij, een engel in lichamelijke gedaante. Iets wat ik heel zelden zie. (…) Ik zag in zijn handen een brede, gouden lans met aan het uiteinde een weinig vuur, meen ik. Hij scheen ze mij een paar maal door het hart tot in de ingewanden te stoten. Bij het terugtrekken ervan was het net of deze mee werden uitgerukt, terwijl ikzelf, vervuld van vurige liefde tot God, achterbleef. De hevige pijn die ik daarbij voelde deed me zachtjes kreunen zoals ik hierboven al beschreef. Toch was die onuitsprekelijke pijn buitengewoon zoet. Het is dan ook onmogelijk naar het einde ervan te verlangen. (...) Die dagen was ik als verdwaasd. Ik verlangde niets meer te zien, niets meer te zeggen maar me helemaal aan mijn lijden over te geven. Het was me zaliger dan alle geschapen zaligheid ter wereld' (Avila, 1984, 29:13).[10]

In de ontmoeting met haar object 'sterft' Teresa en over het object van haar contemplatie zegt zij bovendien meer dan eens dat zij er niets van weet: 'Er is niet méér over te weten dan wat de Bruid erover zegt: "Hij ordent in mij de liefde". Indien ze liefheeft weet zij tenminste zelf niet hoe het gebeurt en ze begrijpt niet wat ze bemint' (Avila,

1980, 6:11). De teksten van Teresa openden helemaal aan het begin van onze moderne ruimte al de discussie met betrekking tot onze moderne opvattingen omtrent wetenschap, zoals die vanaf de tweede helft van de twintigste eeuw door Foucault, Derrida en Lacan, en nu, aan het begin van de 21e eeuw, onder anderen door Mignolo aan de orde wordt gesteld. Teresa produceerde een weten dat zij ten dienste stelde van haar medezusters, maar het was een vooralsnog 'lokaal' weten dat met name over de pragmatiek handelt en dat niet die strikte scheiding tussen subject en object, tussen 'the knower and the known' (Mignolo, 2000, p.18) en tussen denken en praktijk predikte die als fundament voor onze moderne wetenschap geldt.

Ervaring als methode

De mystieke beweging van de zestiende eeuw was gegrondvest in een universum dat bezig was uiteen te vallen door corruptie en decadentie van de katholieke kerk van vóór de Reformatie. Willen we, Foucault's opdracht indachtig, oog krijgen voor het evenementiële aspect van Teresa's werken, dan dienen we haar teksten niet alleen te herlezen tegen de achtergrond van deze door hervormingen en Inquisitie beheerste eeuw. De vraag hoe Teresa met de cultureel-maatschappelijke context, getekend door achterdocht, repressie, verwarring en onzekerheid, wist te spelen, is zeker van belang. We dienen haar werken echter vooral te begrijpen in de context van een *golf* van nieuwe mystieke teksten die sinds de hervormingen in veel kloosterordes gepubliceerd werden, en die als beweging ook een 'collectieve passage' (De Certeau, 1982, p. 25) vormde naar de eeuw van de Verlichting. Daarin komt de (mystieke) *ervaring* centraal te staan. Nu omarmden vrouwen de ervaringsgerichte mystiek al vanaf de middeleeuwen omdat hen weinig anders overbleef. De studie van de heilige Schrift was hen immers verboden. Ook is er een verband tussen de vele heksenprocessen die er in de late middeleeuwen en vroegmoderne tijd werden gevoerd en deze langzame maar gestage ontwikkeling van een theologisch discours waarin genderstereotypen een steeds grotere rol gingen spelen, en waarin vrouwelijkheid steeds opzichtiger met passie en mannelijkheid met ratio geconnoteerd raakte (Jantzen, 1995; Maître, 1997). De middeleeuwse, intellectuele, 'mannelijke' en op tekstanalyse of hermeneutiek gerichte mystiek, waarin de mystieke betekenis van de Schrift centraal stond, kreeg een nieuwe draai toen met name steeds meer vrouwen de mystiek gingen verbinden met spirituele *ervaringen*. De Certeau argumenteert dat de zestiendeeeuwse mystici daarmee appelleren aan een nieuwe ruimte voor weten, en aan een nieuw emancipatoir ideaal, op de drempel van de moderniteit en Verlichting.

Teresa's werk is dus te situeren op het moment waarop de mystiek niet meer, zoals in de middeleeuwen, verschijnt als adjectief (als 'mystieke betekenis van de schrift') maar als formeel systeem, waarbinnen de ervaring als *methode* kan verschijnen. In Teresa's teksten gaat het niet om het produceren van een verstandelijke en juiste hermeneutische tekstanalyse, maar om het forceren van een argumentatie- of getuigenispraktijk waarin de eigen *ervaring* centraal staat. Haar teksten appelleren daarmee niet alleen aan de censuur, die vrouwen een studie van de Schrift verbiedt, maar ook aan deze nieuwe 'ruimte voor weten', waarin het (geschreven) getuigenis een centrale rol heeft. In het getuigenis krijgt de ervaring zijn volle bestaansrecht en wordt zij gefundeerd. Immers, was er geen getui-

genis, dan was er alleen een 'gebeurtenis' geweest zonder enige repercussie.[11] Dit opeisen van aandacht voor het mystieke *evenement* van de ontmoeting met Christus,[12] door het zich toe te eigenen als een *subjectieve ervaring*, via tot op zekere hoogte al geformaliseerde schrijfprocedures, vormde niet alleen voor de vrouwelijke mystici een waagstuk. Ook mannen die deze vorm van mystiek waren toegedaan werden door de Inquisitie opgeroepen te bewijzen dat de gebeurtenissen, waarvan zij getuigden, niet door de duivel waren ingegeven. Bovendien introduceerden mystici daarmee een heel nieuwe, vooralsnog latent blijvende maar revolutionaire epistemologische claim; namelijk dat de (innerlijke) ervaring evenveel waard is als de, via de hermeneutische traditie gevormde, intellectuele interpretatie van de Schrift.

Iterabiliteit: schrijven tussen subversiviteit en nederigheid

Voor vrouwen als Teresa was het auteurschap, waarmee zij de extase (het 'evenement') als een subjectieve *ervaring* constitueerden, een gevaarlijkere onderneming dan voor mannen. Vrouwen werden niet geacht publiekelijk hun stem te verheffen, en bovendien breekt hier een vrouw dan ook nog eens een lans voor nieuwe methodische procedures. Hoe precair het zich presenteren als auteur was voor een vrouw, blijkt wel uit de voorzorgsmaatregelen die Teresa in haar geschriften neemt. Al in de eerste zinnen van de proloog van haar autobiografie *Mijn leven*, die zij in 1562 op 47-jarige leeftijd schreef, laat Teresa er geen twijfel over bestaan dat haar geschrift beantwoordt aan een strikte opdracht:

> 'Ik kreeg de opdracht, in alle vrijheid mijn manier van bidden en de gunsten die de Heer mij schonk te beschrijven, en hoe graag had ik gewild dat men mij eveneens opdroeg klaar en duidelijk mijn zonden en de ellendigheid van mijn leven mee te delen. Het zou me werkelijk getroost hebben, maar ik kreeg daarvoor geen toelating. Integendeel, wat dat betreft werd ik sterk aan banden gelegd' (Avila, 1984, Proloog:1)

Vanaf de eerste alinea van haar allereerste tekst etaleert Teresa op paradoxale wijze zowel haar gehoorzaamheid en nederigheid als ook het feit dat zij beknot werd in haar vrije zeggenschap als auteur. De nadruk op nederigheid kan worden gelezen als een strategie, dankzij welke Teresa aan haar eigen door hervormingsidealen geïnspireerde agenda kon vasthouden. Teresa onderstreept in al haar teksten haar ondergeschiktheid aan de orthodoxe leer en hiërarchie, terwijl ze tegelijkertijd onvermoeibaar pleit voor de door Rome gewantrouwde hervormingen in haar eigen orde. Traditionele lezers die dicht bij de kerkelijke orthodoxie staan, benadrukken ook graag de subjectieve spontaniteit van Teresa's geschriften. Op de achterflap van de hier gebruikte Nederlandse vertaling[13] van *Mijn leven* wordt haar stijl aangeprezen: 'Teresa deelt haar leven mee, het leven van God zelf dat zij zo intens ervaren heeft. Vanuit die overvloed schrijft ze. Juister nog: spreekt ze tot de lezer. Haar stijl is geen verheven, plechtige literatuur, het is een gemoedelijke, volkse en beeldrijke manier van spreken'. Op meerdere plaatsen, zoals in haar autobiografie en in haar commentaar op het *Hooglied*, onderstreept Teresa ook zelf die spontaniteit. In haar commentaar op het *Hooglied* schrijft Teresa op de laatste bladzijde: 'De zusters die met me samenleven weten hoe haastig ik geschreven heb omwille van mijn vele bezigheden'. Op de laatste bladzijde van *Mijn leven* zegt ze het zo: 'Ik beschikte over te

weinig tijd om regelmatig het geschrevene te herzien.' Teresa's geschriften geven ook qua syntaxis de indruk alsof ze spontaan neergeschreven zijn; haar schrijven sluit eerder aan bij de orale spreekvorm, aldus Weber (1990), die Teresa in het zestiende-eeuwse Spaans leest. Ook lexicaal zijn er aanleidingen om te geloven dat haar taal door de orale traditie is beïnvloed. Teresa gebruikt veel verkleinwoorden, superlatieven en volkse zinswendingen, en haar spelling toont meer overeenkomst met de uitspraak van het toenmalige Spaans dan met de geschreven norm. Weber analyseert ook dit als een strategische zet. De vraag is of Teresa deze discursieve strategie wel zo bewust hanteerde. *Agency* spreekt niet alleen uit het nieuwe dat een auteur – bewust of onbewust – inbrengt, maar ook uit de – al dan niet strategische – *herhaling* van bepaalde gendernormen, en uit de specifieke dosering van herhaling en (voorzichtige) innovatie (Mahmood, 2005). Het evenementiële van het discours zit hem precies in de erkenning dat het toevallig, in de repetitie kan ontstaan, en dat nieuwheid ook gewoon 'en passant' geproduceerd wordt, in een welhaast 'automatische' herhaling van bepaalde tropen.[14]

Conversatie als methode

In de laatste alinea van *Weg van volmaaktheid* herhaalt Teresa haar ondergeschiktheid nog eens: 'Indien pater Domingo Banez, mijn biechtvader, aan wie ik dit geschrift laat zien vooraleer je het zult lezen, meent dat het je voordeel brengt en hij het je geeft zal het voor mij een troost zijn je te bemoedigen'(Avila, 1984, 42:7). Keer op keer repeteert Teresa dit ritueel, waarbij zowel in de proloog als in de conclusies een of meerdere biechtvaders worden aangewezen als opdrachtgevers van haar geschriften, en waar zij steeds opnieuw benadrukt dat zij vooral niet van zins is met haar geschriften op enigerlei wijze geloofswaarheden te onderwijzen.

Beeld van Teresa, Avila

In het laatste hoofdstuk van *Mijn leven* vat Teresa nog eens samen wat haar schrijfwerk eigenlijk behelst: 'Ik besteedde er slechts de tijd aan die voor het schrijven nodig was en stelde me tevreden met in alle eenvoud en zo oprecht mogelijk te vertellen wat er in mij plaatsvond' (Avila, 1984, 40:24). In de mate dat Teresa, in alle nederigheid, 'slechts' beschrijft 'wat er in haar plaatsvond' zien we die door De Certeau bedoelde nieuwe omgang met het 'weten' tot stand komen, die interessant kan zijn voor ons hedendaagse epistemologiedebat, zoals dat onder anderen door Mignolo wordt gevoerd. Teresa bedrijft geen theologie, die zich voornamelijk bezighield met een 'juiste' hermeneutische uitleg van de Schrift. Ze houdt zich niet bezig met de 'mystieke' betekenis of interpretatie van de Schrift. Ze brandt nergens haar vingers aan theologische kwesties, die immers voor vrouwen taboe waren. Ze benadrukt – conform de heersende genderregels – hoezeer ze zowel het verstandelijke denken, gedisciplineerd

door de theologie, als het onderwijzen aan mannen overlaat. Tegelijkertijd vertelt ze hoezeer het lezen van goede boeken in het Castilliaans haar tot rust en inkeer konden brengen en hoe belangrijk een intelligente biechtvader is.

> 'Mijn voorkeur gaat immers altijd uit naar mensen met ontwikkeling. Half geleerde biechtvaders deden mijn ziel veel kwaad (...) Ik mocht ervaren hoe het beter is dat ze geen verdere studies deden maar deugdzaam zijn en heilig leven. Deze mensen vertrouwen tenminste zichzelf niet en vragen raad aan wie het weten. Ik zou ze ook niet zomaar vertrouwen. Een echt geleerde misleidde me nog nooit. Niet dat de anderen dat wilden doen maar ze wisten niet beter.' (Avila, 1984, 4:3)

Ook in *Weg van volmaaktheid* benadrukt Teresa hoe belangrijk het gesprek is, en beveelt ze haar medezusters dringend aan om méér dan een biechtvader te nemen. Daarbij dienen goede boeken en een intelligente biechtvader er niet toe om intelligente theologische of hermeneutische argumentaties op te leren stellen. Ze zijn er ter ondersteuning van een eigen weg, die zij de 'weg van inkeer' en de 'weg van volmaaktheid' noemt. Op deze weg ontwikkelt Teresa als vanzelf een eigen pragmatiek; een eigen omgang met God – niet via intellectuele tekstanalyse, maar via de nadruk op de (innerlijke) ervaring en de (soms passionele) *conversatie,* die vaak de vorm aanneemt van een gebed.

In *Mijn leven* beschrijft Teresa in meerdere hoofdstukken het belang van de *conversatie.* Die met God kan nooit problematisch zijn: 'In een diepe inkeer begon ik onverstaanbaar tot de Heer te spreken, iets wat ik vaak doe en waarbij ik niet weet wat ik zeg. Hier is de liefde aan het woord en de ziel is zo buiten zichzelf, dat ze het onderscheid tussen haar en God niet meer merkt' (Avila, 1984, 34:8).

Maar de conversatie met anderen kan soms schuldgevoelens opleveren. Teresa is erg onder de indruk van haar toenmalige biechtvader, Garcia de Toledo. Later is ze bang dat haar bewondering en innige gevoelens van vriendschap die ze voor deze biechtvader voelt niet zuiver genoeg zullen zijn. Een visioen maakt aan die onzekerheid een eind: 'Ik zag Christus, een en al majesteit en glorie, verheugd om wat er hier plaatsvond. Hij zei het ook, want Hij wilde dat ik klaar en duidelijk wist hoe Hij bij gesprekken van die aard altijd tegenwoordig is' (Avila, 1984, 34:17).

Mijns inziens kan deze rode draad – die door alle geschriften van Teresa loopt – als de belangrijkste subversieve tendens gelezen worden. God kennen hoeft niet via de vermogens van het geheugen en het intellect; de ziel kan God 'ontmoeten', in zichzelf, via het gesprek. Dit is de kern van Teresa's voorzichtige manier van onderhandelen met een kerkelijke orthodoxie die vrouwen geen ruimte biedt. Teresa citeert Paulus (Galaten 2-20) als autoritatieve ondersteuning van haar inzicht: 'Niet ik leef, maar U, mijn schepper, leeft in mij' (Avila, 1984, 6:9). Ook citeert ze Augustinus met dit doel: 'Het is vooral de heilige Augustinus die ons zegt Hem niet gevonden te hebben op de pleinen, niet in het genot, nergens waar hij Hem zocht, tot hij Hem vond in zichzelf' (Avila, 1984, 40:6).

De inkeer in zichzelf, en het leren vertrouwen op het liefdevolle vriendschappelijke privé-gesprek met Christus en haar biechtvaders maakt het Teresa en haar medezusters mogelijk voorzichtig te onderhandelen met het wakende en controlerende, panoptische oog van de Inquisitie. De praktijk van het gebed als conversatie met de 'hemelse bruidegom' speelt zich im-

mers af in een innerlijke ruimte, die voor niemand anders dan voor Christus toegankelijk is. Teresa herhaalt hier als het ware de centrum-marge structuur die haar eeuw kenmerkt, maar nu creëert zij voor zichzelf via een praktijk, die van het gebed en de inkeer, een 'kern': de innerlijke ruimte, die zij in het laatste hoofdstuk van *Weg van volmaaktheid* als een diamant omschrijft; een metafoor die ze ook in *Innerlijke burcht* zal hernemen. De woelige context van de zestiende-eeuwse Reformatie en Contrareformatie wordt hier een 'marge' waarmee onderhandeld kan worden.

Het innerlijke kasteel: een modern bewustzijn

In Teresa's tekst verschijnt de metafoor van het kasteel om de eigen ervaring en de ruimte voor het gesprek (letterlijk) een plaats en een bestaansrecht te geven. Haar laatste werk *Castillio interior*, meestal vertaald als *Innerlijke burcht,* is een grootse uitwerking van het concept van de 'innerlijke ruimte' van de ziel. In de inleiding bij de Nederlandse vertaling wordt verwezen naar het feit dat de metafoor van het innerlijke kasteel met vele verblijven zowel een allusie is op een zin uit Johannes 14:2 ('In het huis van mijn Vader zijn veel kamers'), als ook zeer waarschijnlijk geïnspireerd is op een heel oude traditie binnen de vroegmiddeleeuwse islamitische mystiek. Deze innerlijke plaats die een innerlijke ervaring kan situeren, is bovendien een van de alleroudste tropen in de westerse mystiek. Wie Aurelius Augustinus' *Confessiones* kent, weet hoezeer deze tekst het fundament heeft gelegd voor de troop die Teresa's én onze moderne innerlijke ruimte heeft 'gevormd'. Hier wordt de ziel opgevoerd als plaats van ontmoeting, als ruimte voor een innerlijk gesprek, als scène, landschap, of huis; een 'inwendige plaats, die geen plaats is', met 'laten we het maar kamers noemen' (Augustinus, 1988, X, ix).[15] Derrida zou in een tekst over mystiek deze troop bevragen. Hij concludeert dat het (moderne) bewustzijn maar bestaat bij de gratie van de kunst van het 'bij zich houden' van gedachten; in een innerlijke ruimte. Daarmee wordt een bewust wezen 'een wezen dat in staat is om te liegen, om niet datgene aan te bieden in een betoog waarvan hij toch een nauwkeurige representatie heeft' (Derrida, 1987, p. 45).

In Teresa's teksten vinden we zowel een herhaling van traditionele stijlfiguren als ook een voorafschaduwing van het moderne experiment met deze subjectpositie die zich kritisch verhoudt tot een institutionele orthodoxie (die van de katholieke kerk), doordat ze voor zichzelf een *innerlijke ruimte* weet te forceren via een eigenzinnige taalpraktijk. Nu was die innerlijke ruimte, als privé-ruimte, altijd al een metafoor voor het domein van vrouwen, in contrast met de publieke buitenruimte die volgens de patriarchale logica aan mannen is voorbehouden (Bourdieu, 1998). In die zin is wat Teresa doet opnieuw geen geniale nieuwe zet, maar getuigt haar tekst van een *voorzichtige* onderhandeling, namelijk, wanneer daarin die huiselijke binnenruimte een plek van experiment wordt. Het innerlijk kasteel verschijnt als een plek waar men zich kan terugtrekken zonder de patriarchale, disciplinerende blik te hoeven vrezen: 'deze innerlijke burcht. Je kunt er binnentreden en erin rondwaren om het even op welk uur, zonder toestemming van je oversten' (Avila, 2007, Epiloog:1). Hier, in deze afzondering, ligt precies de ruimte voor discursieve *agency*. Virginia Woolfs 'room of my own' wordt hier, met een 'linguistic turn', daadwerkelijk primair een *tekstuele ruimte.*[16]

Deze voorzichtige, altijd dubbelzinnige claim van een recht op spreken, en converseren, dit verschijnen van een poëtica waarin de subjectieve 'innerlijke' ervaring centraal komt te staan (tegenover de geloofswaarheid van de kerk) via een 'innerlijke' conversatie, vormde een precaire en subversieve 'daad' die met argusogen door de Inquisitie werd gevolgd. Hier wordt de tekst 'evenement'. Tegelijkertijd vormde de mystiek een al gevestigd genre waarmee generaties vrouwen zichzelf een innerlijke ruimte wisten te verschaffen door gewoon de stijlfiguren van dat genre te repeteren. Dat daarmee een discours werd geproduceerd waardoor een – weliswaar voorzichtige – buitenstaanderpositie ten aanzien van de hegemoniale machtsstructuren kon ontstaan, is misschien meer toeval dan opzet.

Veel zestiende-eeuwse mystici waren trouwens afkomstig uit een klasse van verarmde adel, zoals Johannes van het Kruis, of, zoals in het geval van Teresa, wiens grootvader joods was, uit de grote groep van (gedwongen) bekeerde joden. Juist de teksten van deze relatieve buitenstaanders (verarmde adel, voormalige joden, vrouwen) zorgden voor de grote stilistische en spirituele vernieuwing van de zestiende eeuw. Als metafoor voor zowel hun innerlijke ruimte als hun daadwerkelijke leefruimte, staat bij deze groep auteurs de ballingschap centraal. In plaats van ervan weg te lopen blijven deze ballingen getuigen van dit evenement, deze 'radicale' situatie van transformatie, waarin de patriarchale traditie met haar fallogocentrische orde (Derrida, 1980) dreigt te verdwijnen en ook alle maatschappelijke zekerheden ineen dreigen te storten. In de innerlijke ruimte die in Teresa's teksten via het gebed en het getuigenis kon ontstaan, en in de nieuwe epistemologische ruimte die de mystiek zo forceerde, wordt deze ontregelende radicaliteit nog eens herhaald, gespiegeld en hernomen. In die innerlijke en epistemologische ruimte vond Teresa een omgang met het gebrek aan zekerheden, het ineenstorten van een wereld, of van een zelf. Nu wordt duidelijk dat we het beroemde citaat waarop Bernini zijn beeld van Teresa in extase baseerde, ook kunnen lezen als het in scène zetten van deze ontregeling.

Buiten het feit dat we kunnen zien hoe Teresa de radicale, ontregelende situatie van haar tijd repeteert, gaat het er om ook oog te krijgen voor wat er tegelijkertijd voorzichtig, aan nieuwheid plaatsvindt. Om deze microdynamica van discursieve *agency* te kunnen zien, moeten we begrijpen dat 'iets nieuws' (onderhandelen met gendernormen bijvoorbeeld) ontstaat *binnen een repetitie* van iets reeds bestaands (het patriarchale discours met haar fallische metaforen en de retorische figuur van de nederigheid), vaak in een marginale poging iets kleins te veranderen. In Teresa's teksten vinden we deze iterabiliteit; dit nieuwe-in-de-repetitie, door de herneming van bepaalde metaforen, zoals die van het innerlijke kasteel, en van andere stilistische eigenaardigheden (zoals het spontane, tegen de spreektaal aanleunende taalgebruik) die, hoewel sterk gendergeconnoteerd, tegelijkertijd ruimte en afstand scheppen ten opzichte van het dominante patriarchale discours. We vinden geen spannend spel tussen plot en story; geen suspense rond een 'meesterlijk' auteur die meer weet dan de lezer. Hier raakt de meesterlijke (orthodoxe) subjectpositie (Lacan, 1991) ondergraven zoals die niet alleen tot uitdrukking kwam in het discours van de Contrareformatie en de Inquisitie, of in het moderne, positivistisch-wetenschappelijke discours, maar ook binnen het renaissancistisch schilderperspectief.[17] Hier gebeurt iets nieuws: het ontstaan van een 'marginale' innerlijke ruimte. Hier zien we

hoe een tekst zich engageert in een conversatie, zonder daarbij kennis te produceren binnen die positivistische kenniseconomie die als belangrijkste criteria de controleerbaarheid en herhaalbaarheid van experiment heeft, om tot epistemologische maar ook politiek-pragmatische doorbraken te komen.

Noten

1 Graag wil ik op deze plaats de anonieme referenten en mijn redacteuren Chia Longman en Judith Vega bedanken voor hun toegewijde werk. Ik weet uit eigen ervaring hoeveel tijd, inspanning en geduld met name het redacteurschap vergt.

2 Rosemarie Buikema (2007) gaf in haar inaugurele rede aan de literatuur deze opdracht 'iets nieuws' te tonen van de werkelijkheid.

3 Recentelijk vond er in de *European Journal of Women's Studies* een debat plaats met betrekking tot deze kwestie. Zie bijvoorbeeld Rosemary Gill (2007).

4 *Iterabiliteit* is een neologisme dat door Derrida (1972) werd geïntroduceerd om te benadrukken dat het taalsysteem, gebaseerd op herhaling en herhaalbaarheid van tekens, ook altijd al deze andersheid in het hart van de betekenisproductie veronderstelt: in de herhaling gaat minstens altijd iets van het origineel verloren. Butler (2000) benadrukt het mogelijk ontwrichtende effect van de herhaling, dat bijvoorbeeld anderssoortige genderconfiguraties mogelijk kan maken.

5 Als we gender zien als een performance van inwisselbare symbolische posities, zoals Lacan, is het mijns inziens weinig vruchtbaar om een tekst nog mannelijk of vrouwelijk te noemen. Het gaat er veeleer om te bepalen wanneer een tekst niet (meer) beantwoordt aan een bepaalde patriarchale logica, of deze probeert te transformeren in iets nieuws.

6 Een term die hij van Darcy Ribeiro en Antonio Gramsci leent. 'Occidentalism is the visible face in the building of the modern world, whereas subaltern knowledges are its darker side, the colonial side of modernity' (Mignolo, 2000, p. 20).

7 Geciteerd in Mignolo (2000), p. 20.

8 De Certeau noemt eveneens de conversatie als cruciaal in deze mystieke beweging: 'La mystique est centrée sur la pratique et la theorie du "dialogue" (...) Elle est une science du parler, une interlocution.'(De Certeau, 1987, p. 183).

9 Dyan Elliott (2004) benadrukt dat vrouwelijke spiritualiteit in de late middeleeuwen en vroegmoderniteit getekend werd door – en misschien wel deels het product was van – de nadruk die er sinds het vierde concilie van Lateranen in 1215 op de biecht en het getuigenis werd gelegd, als nieuwe controlemechanismen.

10 Ik verwijs naar paragrafen van de brontekst via de nummers die in alle uitgaven van Teresa's teksten figureren; een eerste cijfer verwijst naar het betreffende hoofdstuk, een tweede naar de paragraaf. Ook verwijs ik niet naar jaartallen van de brontekst omdat de wordingsgeschiedenis van Teresa's werken door de invloed van censuur tamelijk complex is en geen van haar teksten voor haar dood in 1582 in druk verschenen. In 1588 verscheen een eerste druk, maar van haar teksten circuleerden natuurlijk wel al tijdens haar leven veel kopieën.

11 Zoals Don Cupitt stelt: 'Only language can turn an event into an experience *of* something (...) If we look at any canonical list of mystics, what one notices straightaway is that these people are *writers*, word-smiths. Not reporters (...) Mysticism is protest, female eroticism, and piety, all at once, in *writing*. Many or most mystics have been persecuted by the orthodox, but whoever heard of someone being persecuted for having *heretical experiences*? To have yourself persecuted, you have to *publish heretical views*' (Cupitt, 1998, p. 121).

12 Hier komt die andere, niet door discours bemiddelde betekenis van het begrip 'evenement' naar voren, waarop Foucault een allusie maakte toen hij stelde dat we ook het discours zijn evenementiële karakter moeten gunnen.

13 Geproduceerd door de Gentse uitgeverij Carmelitana, de uitgever van veel werk uit het katholieke canon.

14 Ook Lacan (1976) benadrukt deze *vruchtbaarheid* van de herhaling.

15 Ook hier verwijs ik naar de nummering in de brontekst, zoals bij Teresa.

16 Plate (2006) argumenteert daarbij dat Woolf, als *tekst*, een nieuwe 'technology of gender' opent, en zelf een voorbeeld gaf van hoe literatuur nieuwe genderzelfconstructie mogelijk maakte.

17 Zoals beargumenteerd door Kockelkoren (2005).

Literatuur

De geciteerde bijbelteksten zijn ontleend aan *De paralleleditie statenvertaling/Nieuwe bijbelvertaling,* Jongbloed, Heerenveen en Nederlands Bijbelgenootschap 2004.

Augustinus, A. (1988). *Belijdenissen.* Baarn: Ambo.

Avila, T. van (1980). Hooglied. In *Mystieke werken*, deel I. Gent: Carmelitana.

Avila, T. van (1984). Mijn leven, autobiografie. In *Mystieke werken*, deel IV. Gent: Carmelitana.

Avila, T. van (2007). De innerlijke burcht. In *Mystieke werken,* deel III. Gent: Carmelitana.

Ahlgren, G. (1996). *Teresa of Avila and the politics of sanctity.* London: Cornell University Press.

Bilinkoff, J. (1989). *The Avila of Saint Teresa: religious reform in a sixteenth century city.* New York: Cornell University Press.

Bourdieu, P. (1998). *La domination masculine.* Paris: Seuil.

Buikema, R. (2007). Kunst en vliegwerk. Coalities in de Cultuurwetenschappen. *Tijdschrift voor Genderstudies,* 10, 1, 75-87.

Butler, J. (2000). *Genderturbulentie*. Amsterdam: Boom/Parresia.

Certeau, M. de (1982). *La fable mystique, 1.* Paris: Gallimard

Certeau, M. de (1987). Mystique et psychanalyse. In L. Giard (Ed). *Michel de Certeau*. Paris: ed. du Centre Pompidou.

Cupitt, D. (1998). *Mysticism after modernity.* Malden, MA: Blackwell Publishers.

Derrida, J. (1972). La mythologie blanche. In: *Marges de la Philosophie.* Paris: Minuit.

Derrida, J. (1980). Le facteur de la vérité. In: *La carte postale, de Socrate a Freud et au-dela*. Paris: Flammarion.

Derrida, J. (1987). Comment ne pas parler. Dénégations. In: *Psyché – Inventions de l'autre.* Paris: Gallilé.

Elliott, D. (2004). *Proving woman; female spirituality and inquisitional culture in the later Middle Ages.* Princeton: Princeton University Press.

Foucault, M. (1971). *L'ordre du discours.* Paris: Gallimard.

Foucault, M. (1976). Two lectures. In Idem, *Power and knowledge: selected interviews and other writings (*pp. 78-108). New York: Pantheon.

Foucault, M. (1985). Schrijven vanuit de ervaring. In Trombadori (Ed.), *Conversazione con Michel Foucault*, vert. St. Te Elfder Ure. Nijmegen: Te Elfder Ure.

Fremaux-Crouzet, A. (1983). L' antifeminisme comme theologie du pouvoir chez Melchor Cano. In *Hommage a Louise Bertrand (1921-1979): études iberiques et latino-americaines* (pp. 139-186). Paris: Les Belles Lettres.

Gill, R. (2007). Critical respect: the difficulties and dilemmas of agency and 'choice' for feminism. A reply to Duits and van Zoonen. *European Journal of Women's Studies*, 14, 1, 69-80.

Jantzen, G. (1995). *Power, gender and Christian mysticism.* Cambridge: Cambridge University Press.

Kockelkoren, P. (2005). Kunst als onderzoek? De onderzoekende kunstenaar. *Krisis*, 1, 41-59.

Lacan, J. (1976). Encore. In *Le Séminaire, XX.* Paris: Seuil

Lacan, J. (1991). L' Envers de la psychanalyse. In *Le Séminaire,* XVII. Paris: Seuil.

Maître, J. (1997). *Mystique et féminité; essai de psychanalyse sociohistorique.* Paris: ed. du Cerf.

Mahmood, S. (2005). *Politics of piety.* Princeton: Princeton University Press.

Mignolo, W. (2000). *Local histories/global designs: coloniality, subaltern knowledges and border thinking.* Princeton: Princeton University Press.

McNay, L. (2000). *Gender and agency.* Oxford: Polity Press.

Plate, L. (2006). Walking in Virginia Woolf's footsteps, performing cultural memory. *The European Journal of Cultural Studies,* 9,1, 101-120.

Weber, A. (1990). *Teresa of Avila and the rhetoric of femininity.* Princeton: Princeton University Press.