El carisma del Carmelo vivido e interpretado por Santa Teresa

SALVADOR ROS GARCÍA
Teresianum. Avila

Antes de nada, me parece que lo primero que pide el título de este estudio es aclarar con precisión el sentido de la palabra *carisma*, porque aunque esta palabra haya llegado hoy a hacerse habitual en nuestro lenguaje, perfectamente aclimatada a nuestro vocabulario en uso, y tal vez ya en abuso, su significado sin embargo dista mucho de ser unívoco; pero sobre todo porque en el lenguaje de santa Teresa, en el registro léxico de sus escritos, se trata de un vocablo desconocido. Y este es el primer dato a tener en cuenta, que de ser antaño una palabra ignorada, por sospechosa, hemos pasado a una inflación que parece convertirla en etiqueta de aplicaciones múltiples, hasta de moda incluso en la jerga política, y cuya amplia audiencia quizá se esté pagando al precio de una enorme ambigüedad [1].

[1] Como noción sociológica empezó a utilizarla Max Weber, inspirado en la interpretación que hacía Rudolph Sohm de la estructura carismática de la Iglesia primitiva, aplicable a la sociedad civil como rasgo de personalidad magnética, cautivadora: cualquier idea o valor de índole religiosa, ética, política, mágica, filosófica, estética, e incluso económica, puede ser objeto de una manifestación carismática (Cfr. M. WEBER, *Ensayos de Sociología contemporánea*, Barcelona 1972, pp. 300-309). El problema que plantea esta visión sociológica del carisma está en la imposibilidad de distinguir adecuadamente cuándo es una realidad del Espíritu —los *carismas*— y cuándo una realidad natural o aptitud humana —los *talentos*—.

REVISTA DE ESPIRITUALIDAD (56) (1996), 161-205

1. A VUELTAS CON EL CARISMA

Como es bien sabido, la palabra *carisma* tiene su origen en el Nuevo Testamento; más aún, es específicamente paulina, en cuyos textos aparece utilizada 17 veces para designar, en sentido genérico, los dones gratuitos de Dios y, en un sentido ya más específico, la diversidad de dones otorgados para la edificación de la Iglesia, cuerpo de Cristo [2]. Con eclipses y altibajos logró mantenerse vigente hasta la Edad Media. Pero los problemas planteados por la crisis montanista y sobre todo por grupos espirituales como los de Joaquín de Fiore la convirtieron en sinónimo de peligro, en algo incontrolable frente a la autoridad establecida, como una amenaza para la institución. Vista así, como palabra sospechosa, la teología católica se desentendió de ella y quedó relegada al olvido [3]. Fue en los debates del Concilio Vaticano II donde se produjo su redescubrimiento, gracias sobre todo a la célebre intervención del cardenal Suenens en contra de una minoría reaccionaria que con mentalidad secular seguía viendo en la palabra *carisma* un barbarismo disonante, e incluso —cual era el caso del cardenal Ruffini, uno de los líderes de la minoría— como un peligro de «desorden» [4]. Los mismos textos del Concilio reflejan

[2] Rom 1,11; 5,15.16; 6,23; 11,24; 12,6; 1 Cor 1,7; 7,7; 12,4.9.28.30; 2 Cor 1,11; 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6; 1 Pe 4,10. Cfr. E. NARDONI, «The concept of charism in Paul», en *The Catholic Biblical Quartely* 55 (1993) 68-80. Resulta sorprendente que no aparezca ni una sola vez en los Hechos de los Apóstoles, cuando esta obra se ha considerado como el Evangelio del Espíritu Santo. Eso quiere decir que hay realidades más significativas y evidentes que las propias palabras. Cfr. B.N. WAMBACQ, «Le mot charisme», en *Nouvelle Révue Théologique* 97 (1975) 345-355; R. LAURENTIN, «Los carismas: precisiones terminológicas», en *Concilium* 129 (1977) 283-291; J. ALONSO, *Los carismas en la Iglesia y su evolución*, Madrid 1978; D. GRASSO, *Los carismas en la Iglesia*, Madrid 1984; A. VANHOYE, «Carisma», en *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Madrid 1990, pp. 282-288; B-M. FERRY, «Carisma», en *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, Barcelona 1993, pp. 279-280.

[3] El artículo de J.V.M. POLLET, «Les charismes», en *Initiation théologique*, vol. 3, París 1952, pp. 1081-1108, revela hasta qué punto había desaparecido del horizonte teológico. De ahí que sea inútil pretender buscarla en los manuales al uso anteriores al Concilio Vaticano II, ni siquiera en el famoso *Dictionnaire de Théologie Catholique* (1954).

[4] Cfr. Y. CONGAR-H. KÜNG-D. O'HANLON, *Discursos conciliares*, Madrid 1964, pp. 24-28; H. KÜNG, «La estructura carismática de la Iglesia», en *Concilium* 4 (1965) 44-65.

en cierta medida la tensión que hubo al respecto en aquellos debates, y de hecho los redactores no lograron superarla en el número 7 de la *Lumen Gentium*, donde se percibe todavía una distorsión entre dones jerárquicos y carismáticos, superada después en el número 12.

Gracias al Concilio, y concretamente al acierto de ese número 12 de la *Lumen Gentium* —«De sensu fidei et charismatibus in populo christiano—, que se inicia con una fundamental afirmación eclesiológica de carácter cristocéntrico, indicando que todo el pueblo de Dios participa del don profético de Cristo y que como tal tiene que dar su testimonio, se logró por fin recuperar el sentido primigenio de la palabra *carisma*, extensiva en su definición a toda la Iglesia como realidad pneumática, y vista no ya como algo extraordinario, concedido por Dios de manera excepcional, sino como gracias permanentes y multiformes que da el Espíritu a los fieles de todos los tiempos: «El mismo Espíritu Santo no sólo santifica y dirige al Pueblo de Dios mediante los sacramentos y los ministerios, y lo adorna con virtudes, sino que también distribuye gracias especiales entre los fieles de cualquier condición, distribuyendo a cada uno según quiere (1 Cor 12,11) sus dones, con los que los hace aptos y prontos para ejercer las diversas obras y deberes que sean útiles para la renovación y la mayor edificación de la Iglesia, según aquellas palabras: «A cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para común utilidad» (1 Cor 12,7)» [5].

Con ser éste un logro importante, un paso decisivo, el Concilio sin embargo se quedó ahí, en recuperar el sentido primigenio y global de la palabra, pero sin descender a aplicaciones concretas o específicas. Por extraño que parezca no llegó a aplicarla en el sentido técnico que vendría a tener después, referida a la índole peculiar de las distintas formas de vida religiosa. De ellas se limitó a decir que «son un don divino que la Iglesia recibió de su Señor y que con su gracia conserva siempre» [6]. Y sin aplicarlos directa o

[5] LG 12. El Concilio utiliza once veces el sustantivo *carisma* y tres el adjetivo *carismático* (LG 4, 12, 25, 30), sin contar las numerosas ocasiones —un centenar— que aparece en sentido implícito. Hay que decir también que el teólogo que más contribuyó a recuperar esta visión carismática de la Iglesia fue, sin duda, K. RAHNER, *Lo dinámico en la Iglesia*, Barcelona 1963.

[6] LG 43.

expresamente la palabra *carisma*, lo más que habló fue del «espíritu y fines propios de los fundadores» [7], en términos no muy distintos a los que ya existían en tiempos de santa Teresa, cuando se hablaba del «fin» de una determinada obra, y que ella misma emplea en sus escritos cuando tiene que recordar a sus monjas «el fin para que aquí os juntó el Señor» [8].

Pero gracias al camino abierto por el Concilio se pudo llegar a ver la vida religiosa como manifestación insigne de ese orden carismático en la Iglesia. De ahí que documentos posteriores del magisterio le aplicaran ya la palabra en un sentido propio y la hayan usado en repetidas ocasiones, precisando su significación y su contenido teológico-espiritual. Fue Pablo VI, en su exhortación apostólica *Evangelica Testificatio* (29 de junio de 1971), quien por primera vez utilizó las expresiones «carisma de la vida religiosa» y «carisma de los Fundadores» como «fruto del Espíritu Santo que actúa siempre en la Iglesia» [9]. Una peculiaridad que, siete años más tarde, el documento *Mutuae Relationes* (1978) definía de esta manera: «El carisma mismo de los Fundadores se revela como una experiencia del Espíritu (ET 11), transmitida a los propios discípulos para ser por ellos vivida, custodiada, profundizada y desarrollada constantemente en sintonía con el Cuerpo de Cristo en crecimiento perenne. Por eso la Iglesia defiende y sostiene la índole propia de los diversos institutos religiosos (LG 44; cfr. CD 33; 35, 1,2, etc.). La índole propia lleva además consigo un estilo particular de santificación y apostolado que va creando una tradición típica cuyos elementos objetivos pueden ser fácilmente individuados. Es necesario, por lo mismo, que en las actuales circunstancias de evolución cultural y de renovación eclesial, la identidad de cada instituto sea asegurada de tal manera que pueda evitarse el peligro de la imprecisión con que los religiosos, sin tener suficientemente en cuenta el modo de actuar propio de su índole, se insertan en la vida de la Iglesia de manera vaga y ambigua» [10].

[7] PC 2*b* y 7-10; Decreto *Ecclesiae Sanctae* II, 12*a* y 16,3.
[8] *Camino de perfección* (CV 3,10).
[9] ET 11.
[10] MR 11. Ha sido en este documento conjunto de las Sagradas Congregaciones para los Obispos y para los Religiosos e Institutos Seculares, del 14 de

Cualquier definición del carisma no pasaría de ser una abstracción si no parte del movimiento histórico que lo produjo, pues los carismas no existen fuera de los llamados movimientos carismáticos, de las personas que encarnaron históricamente ese don del Espíritu. Sólo de esa manera puede comprenderse la definición genérica del carisma de la vida religiosa como «experiencia del Espíritu», esto es, como un proyecto de vida que surge de unas intensas vivencias del fundador, que evoluciona en sucesivas etapas formativas hasta configurar un estilo propio, una lectura renovada del Evangelio, una nueva espiritualidad que la explicita, y que ejerce un influjo extraordinario en la vida espiritual de un grupo o de una época histórica, permaneciendo como experiencia abierta en el tiempo para ser «profundizada y desarrollada constantemente», para ser enriquecida de continuo con los dones particulares de quienes participan de ella.

Se trata, pues, de una experiencia histórica con estas tres notas características: un don *personal*, expresado en la vocación y misión particular del fundador; un don *comunitario*, en cuanto que implica a otras personas para realizar juntos ese mismo proyecto, de manera que su vida o su muerte dependerán de que sea vivido o no comunitariamente; y un don *eclesial*, porque a través del fundador y de su familia religiosa se le ofrece a toda la Iglesia, quien lo acoge y lo aprueba con su autoridad[11].

Son estas tres notas esenciales las que hacen del carisma una realidad viva, dinámica, portadora de un impulso creador —lo decisivo del carisma es precisamente su dinamismo existencial—, con una carga de genuina novedad que proviene de esa conjunción señalada por el Concilio, de «un retorno constante a las fuentes de toda vida cristiana y a la primigenia inspiración de los institutos a la vez que de una adaptación de estos a las cambiantes condiciones

mayo de 1978, *Criterios pastorales sobre las relaciones entre Obispos y Religiosos en la Iglesia*, donde se ha expuesto con precisión doctrinal en qué consiste el «carisma de los Fundadores» y, en consecuencia, la índole propia de un Instituto religioso.

[11] Cfr. A. ROMERO, «Carisma», en *Diccionario Teológico de la Vida Consagrada*, Madrid 1989, concretamente pp. 150 ss; S.M. ALONSO, «Indole carismática de las distintas formas de vida religiosa», en *Vida Religiosa* 50 (1981) 467-477.

de los tiempos» [12]. Algo así, para decirlo con un ejemplo que es también todo un símbolo antiquísimo de la existencia humana, como el movimiento de la rueda, que es a la vez centrípeto y centrífugo: si el movimiento centrífugo no estuviera contrarrestado por la acción simultánea del centrípeto, la rueda terminaría hecha mil pedazos; y si el movimiento centrípeto no estuviera acompañado del centrífugo, sería la muerte misma del movimiento, la extinción de su dinamismo que quedaría reducido a una pura potencialidad arrinconada.

Un ejemplo paradigmático de ese doble movimiento, de vuelta a las raíces, a las fuentes originarias del Evangelio y de la propia tradición espiritual, a la vez que de sintonía profética con las necesidades de su época, es el caso de santa Teresa, figura señera de «carisma auténtico» y «de genuina novedad en la vida espiritual de la Iglesia» [13]. La novedad de su Reforma carmelitana, el éxito que ella supuso como avance cualitativo en la espiritualidad de la Iglesia, se explica justamente por la propuesta de una nueva manera de vivir el Evangelio que respondía a las inquietudes de su tiempo; y respondiendo de esa manera a las necesidades de su tiempo vemos que se adelantó a las del nuestro, porque supo dar con las necesidades profundas de todos los tiempos. Su Reforma no fue simplemente una reformulación del mensaje, del viejo ideal, sino una nueva forma de vida, de prácticas vitales, de métodos de iniciación, de estímulos para su desarrollo que exigían consecuentemente la renovación del anterior modelo institucional que lo encarnaba y que darían lugar a una de esas «rupturas instauradoras» de las que habla Michel de Certeau [14], porque el vino era tan nuevo que requería odres nuevos.

Y así es como lo ha explicado, desde análisis rigurosamente históricos, Otger Steggink (carmelita calzado, para más señas y menos sospechas de apología) en su monumental investigación so-

[12] PC 2.

[13] MR 12: «Todo carisma auténtico lleva consigo una cierta carga de genuina novedad en la vida espiritual de la Iglesia, así como de peculiar efectividad, que puede resultar tal vez incómoda e incluso crear situaciones difíciles, dado que no siempre es fácil e inmediato el reconocimiento de su proveniencia del Espíritu».

[14] En *Esprit* (1971) pp. 1177-1214.

bre los orígenes de dicha Reforma [15], donde concluye que «el historial de su ideología reformadora nos revela la génesis de la obra, ligada a la evolución de su itinerario espiritual y a su reacción progresiva contra el ambiente de su convento de la Encarnación», matizando oportunamente que «no debe considerarse su obra como una simple re-forma, esto es, una extirpación de abusos y la reorganización de la vida regular. Muy pobre sería nuestro concepto de la obra teresiana si viésemos en ella una mera rebelión contra los abusos y defectos de organización. La nueva forma de vida carmelitana, inspirada en el más hondo espíritu evangélico y en el ideal eremítico-contemplativo carmelitano, con su clara finalidad dogmática, más que de re-forma debe calificarse de obra creadora y fundadora, que coloca a la madre Teresa de Jesús entre las primeras figuras de la Iglesia de la Contrarreforma. Su actuación reformadora no parece ser más que un aspecto secundario de la obra» [16].

Investigaciones históricas como ésta de Otger Steggink, ejemplar donde las haya y de recurso obligado para tantas cosas, nos permiten comprender mejor el significado del carisma como «experiencia del Espíritu», y más aún en este caso de santa Teresa en el que su experiencia espiritual es el alma y el motor de su Reforma. Esto quiere decir que la peculiaridad carismática del Carmelo Teresiano tiene que verse ineludiblemente desde la experiencia espiritual de la Fundadora. Esa fue la tarea que se impuso a sí misma la orden de Carmelitas Descalzos al emprender la renovación legislativa que pedía el Concilio; tarea impulsada con acierto por el Capítulo General Especial de 1967-68 y por unos Decretos de enorme clarividencia que venían a decir taxativamente que «el origen de nuestra familia en el Carmelo está profundamente ligado a la más entrañable vida espiritual de la Santa Madre, especialmente a sus gracias místicas» [17], insistiendo además, y con palabras nada menos que de

[15] O. Steggink, O. Carm., *La reforma del Carmelo español: la visita canónica del general Rubeo y su encuentro con Santa Teresa (1566-1567)*, Roma, Institutum Carmelitanum, 1965; 2ª edición, corregida y aumentada, Avila, Diputación Provincial, 1993.

[16] *Ibid.*, pp. 447-448; en la segunda ed., p. 313.

[17] *Decretos del Capítulo Especial O.C.D. 1968*, Valencia 1968, n. 7, p. 23. Estos Decretos fueron calificados en su día como «entre los más insignes

Pablo VI, que «el sentido pleno de nuestra vocación en el Carmelo sólo se nos da a través del carisma de la Santa Madre. Dios ha dispuesto que su vida y su experiencia espiritual fueran el modelo y magisterio preclaro de nuestra vida. Junto con Santa Teresa, es San Juan de la Cruz el que con su vida, sus hechos y su doctrina, encarnó el espíritu de nuestro Carmelo. Ambos son como *los nuevos cimientos de la Orden*» [18].

2. El proceso carismático de Santa Teresa

La definición del carisma como «experiencia del Espíritu» nos obliga a ir directamente a las personas que lo han encarnado y transmitido, en nuestro caso a la persona misma de santa Teresa, de cuyo dinamismo espiritual somos nosotros hoy una manifestación visible, como ya en su tiempo se lo reconociera el propio san Juan de la Cruz al hablar de la gracia de la transverberación (tránsito del Verbo) que da Dios a los fundadores en virtud de su descendencia: «pocas almas han llegado a tanto como esto; mas algunas han llegado, mayormente las de aquellos cuya virtud y espíritu se había de difundir en la sucesión de sus hijos, dando Dios la riqueza y valor a las cabezas en las primicias del espíritu, según la mayor o menor sucesión que había de tener su doctrina y espíritu» [19].

Esta fina observación de san Juan de la Cruz nos pone en la pista de cómo historiar el proceso del carisma teresiano. Y lo vamos a hacer, en primer lugar, siguiendo el curso de las experiencias internas y de las circunstancias externas que lo alentaron en las diversas etapas formativas de su desarrollo, esto es, registrando lo íntima-

monumentos espirituales de nuestra familia religiosa», frutos de una reflexión profunda como nunca antes se había hecho en la Orden (*Ibid.*, pp. 375 y 381).

[18] *Ibid.*, n. 6. El subrayado es de Pablo VI, de su carta «Carmeli montis» (3 de mayo 1965) recogida en *Acta OCD* (1965) p. 98, quien dos años después volvía a decir: «El árbol vive de sus raíces. Las enseñanzas de Santa Teresa son la raíz vital de vuestra vida, la fisonomía característica que una tal Reformadora-Fundadora imprimió en el Carmelo» (*Decretos*, p. 360).

[19] *Llama* B 2,12. Véase también la nota de José Vicente Rodríguez a este texto en su 3ª ed. de *Obras Completas de San Juan de la Cruz*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1988, p. 798.

mente *vivido* por la propia protagonista, para desde ahí pasar después a lo expresivamente *interpretado*, a la lectura de sus elementos característicos.

2.1. *Un proceso en tres tiempos*

Es bien sabido que el proyecto fundacional de santa Teresa careció al principio de un programa inicial concreto, y que estuvo animado más por deseos entusiastas que por ideas claras. Al decir deseos, y estos confusos, no debe entenderse como algo ingenuo y sin fundamento, sino en el sentido más noble de la palabra —«deseos siempre los tuve grandes», solía decir de sí misma (V 13,6)—, con toda la fuerza expresiva que tiene este término en el léxico teresiano[20].

La idea reformadora surgió dentro de los muros de la Encarnación, monasterio sensible a las corrientes reformistas de la época, y concretamente en la celda de doña Teresa, convertida en cenáculo de espirituales, donde además de «los cinco que al presente nos amamos en Cristo» (V 16,7) se reunía un grupo de amigas que terminaron planteándole la cuestión de «si no seríamos para ser monjas de la manera de las descalzas, que aun posible era poder hacer un monasterio» (V 32,10). A renglón seguido indica ella misma el efecto inmediato de la propuesta: «Yo, como andaba en estos deseos, comencélo a tratar con aquella señora, mi compañera, viuda [doña Guiomar de Ulloa], que ya he dicho que tenía el mismo deseo. Ella comenzó a dar trazas para darle renta... Con todo, concertamos de encomendarlo mucho a Dios» (*ibid.*).

Lo llamativo del caso es que, aunque allí se hablaba del slogan reformista de vuelta a los orígenes, no había aparecido aún el punto de referencia, la así llamada «regla primitiva», que sería descubierta más tarde, en Toledo, en la primavera de 1562, cuando la construcción del modesto edificio de San José ya estaba en marcha. El

[20] Como «sujeto desiderante que busca, fuera de las marcas imaginarias de la carne, el objeto de su deseo, del que vive», la ha definido D. VASSE, *L'autre du désir et le Dieu de la foi. Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila*, Paris 1991, p. 128.

descubrimiento tardío pero providencial le llegó a través de una beata analfabeta, María de Jesús Yepes, que «tenía bien entendido —con no saber leer— lo que yo con tanto haber andado a leer las Constituciones ignoraba» (V 35,2) [21].

Tampoco andaba claro el asunto de la financiación básica, que se solucionaría de forma muy distinta, y también sobre la marcha, al planteamiento originario. Los capítulos finales del libro de la *Vida* traslucen la lucha interior entre su visión realista y los planteamientos de una pobreza nueva. En un primer momento, cuando planeaba la fundación del monasterio, «no era mi intención... fuese sin renta, antes quisiera hubiera posibilidad para que no faltara nada» (*CV* 1,1). Pero luego, su inteligencia peculiar de la Regla «primitiva» carmelitana (V 35,3), las locuciones divinas (V 35,6), la opinión de san Pedro de Alcántara, que se le aparece hasta después de muerto para exigirla con rigor «que en ninguna manera tomase renta» (V 36,20-21) [22], y su certidumbre —cómo no— de que la vida reformada estaría más libre de sobresaltos dejando tales cuidados materiales a «el Señor de las rentas y de los renteros» (CV 2,2), la decidieron a alcanzar Breve de Roma «para no poder tener renta» (V 39,14; 33,13), sustentando el monasterio sobre la base económica del trabajo y de la limosna (signos a su vez de independencia), en contra de los hábitos corrientes, con escándalo y miedo de muchos, con complacencia de los espirituales [23].

[21] Cfr. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, «El ideal de Santa Teresa en la fundación de San José de Avila», en *Carmelus* 10 (1963) 206-230. Para estas circunstancias y el significado de la Regla en la Reforma teresiana remitimos a los trabajos de L. SAGGI, «Santa Teresa de Jesús y la «Regla primitiva»» y de T. ALVAREZ, «Nuestra «Regla del Carmen» en el pensamiento de Santa Teresa», en la obra dirigida por Bruno Secondin, *Un proyecto de vida. La Regla del Carmelo hoy*, Madrid 1983, pp. 133-47 y 148-163 respectivamente.

[22] Véase la carta que le escribió el 14 de abril de 1562, cuando ella se hallaba en el palacio toledano de doña Luisa de la Cerda: MHCT, *Documenta Primigenia*, vol. I (1560-1577), doc. 5, pp. 17-19; EFRÉN-STEGGINK, *Tiempo y vida de Santa Teresa*, 2ª ed., Madrid 1977, pp. 209-210.

[23] MHCT, *Documenta Primigenia*, vol. I, doc. 7, pp. 22-23. Aspecto estudiado por T. EGIDO, «Las preocupaciones materiales de la Madre Teresa», en *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, Madrid 1978, p. 88-103, y J.A. ALVAREZ VÁZQUEZ, «Financiación de las fundaciones teresianas», en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, vol. I, Salamanca 1983, pp. 249-285.

a) El ensayo primitivo de San José de Avila como casa de experiencia (1562-65)

Todo esto se fue aclarando sobre la marcha. El objetivo inmediato era fundar y vivir. Y con ese propósito nació San José de Avila, como casa de experiencia. La primera formulación como tal del proyecto aparece expresada en fecha del 23 de diciembre de 1561, en carta a su hermano don Lorenzo de Cepeda, generoso benefactor desde Quito, a quien además de agradecerle el providencial envío de dineros —más de doscientos ducados, «que creo fue movimiento de Dios el que vuestra merced ha tenido para enviarme a mí tantos»— le daba cuenta del «negocio secreto» que traía entre manos, lo que según ella obedecía a «inspiraciones de Dios que no son para carta», pero que a juicio de «personas santas y letradas les parece estoy obligada a no ser cobarde, sino poner lo que pudiere en esta obra, que es hacer un monasterio adonde ha de haber solas quince, sin poder crecer el número, con grandísimo encerramiento, fundadas en oración y mortificación» [24].

Desde esta confidencia podemos ver los factores operantes del proyecto, los móviles de su actuación, y que sustancialmente fueron estos: la simpatía con los movimientos reformistas castellanos (V 32,10), personificados en el admirado, y al principio imitado, san Pedro de Alcántara [25]; la incomodidad provocada por el estilo de vida generalizado en el monasterio de la Encarnación, «que ya yo no sabía cómo vivir cuando aquí me metí» (V 37,9), pese a las continuas disculpas que esboza sin cesar [26]; la igualdad más consecuente

[24] *Carta* a don Lorenzo de Cepeda, 23 diciembre 1561, nn. 1-3.7.25. (Cfr. V 33,12).

[25] Cfr. A. BARRADO, *San Pedro de Alcántara. Estudio documentado y crítico de su vida*, Madrid 1961. Briosa tradición sintetizada por J. GARCÍA ORO «Conventualismo y Observancia. La reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI», en *Historia de la Iglesia en España*, vol. III/1, Madrid 1980, pp. 211-349; ID., «La vida monástica femenina en la España de Santa Teresa», en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, vol. I, Salamanca 1983, pp. 331-349.

[26] Todo el capítulo 37 del libro de la *Vida* es sumamente revelador del contexto subyacente. Véase también O. STEGGINK, *Experiencia y realismo en Santa Teresa y San Juan de la Cruz*, Madrid 1974, pp. 93-98, donde sintetiza las repecursiones de la Encarnación en la Reforma teresiana.

entre el número muy limitado de religiosas; y sobre todo la vida oracional, eje de la experiencia primera de la Fundadora y su grupo. Sobre el otro móvil sustancial, el de su servicio a la Iglesia, está aún por matizar la cronología, puesto que no se sabe exactamente cuándo apareció en el horizonte teresiano la imagen triste y deformada de los iconoclastas «luteranos»; cuando ella reflexiona sobre el particular, años más tarde, mezcla tiempos y elementos de un proyecto difuso que se fue materializando sobre la marcha, por su propia dinámica interna y la imposición de circunstancias externas en un todo homogéneo.

Junto a la simpatía con las corrientes reformistas, con los movimientos de observancia frente a los conventuales, y al deseo de liberación de tanto ahogo convencional, de la imposible vida comunitaria de la Encarnación (por el elevado número de monjas, el sistema clasista de desigualdad social, las frecuentes salidas como forma de mendicidad disimulada, dependencias afectivas de fuera, el clima interno de libertades y abusos, de tensiones y resentimientos reflejados en las quejas derramadas ante el general visitador, etc. [27]), en el ánimo de Teresa obraban además otros móviles sobrenaturales y más decisivos, sobre todo a raíz de la espantosa visión del infierno que la dejó «con unos ímpetus grandes de aprovechar almas» y la determinó a hacer el voto de lo más perfecto: «Andando yo (después de haber visto esto y otras grandes cosas y secretos que el Señor, por quien es, me quiso mostrar de la gloria que se dará a los buenos y pena a los malos), deseando modo y manera en que pudiese hacer penitencia de tanto mal y merecer algo para ganar tanto bien, deseaba huir de gentes y acabar ya de todo en todo apartarme del mundo... Pensaba qué podría hacer por Dios, y pensé que lo primero era seguir el llamamiento que Su Majestad me había hecho a religión, guardando mi Regla con la mayor perfección que pudiese» (V 32, 8-9) [28].

[27] Es la documentación central de O. STEGGINK, *La reforma del Carmelo español*, o.c., y en *Arraigo e innovación*, Madrid 1976, pp. 51-65, que hay que completar con la aportada por T. ALVAREZ en *Monte Carmelo* 86 (1978) 5-48 y 269-280 sobre dicha visita del general Rubeo a los monasterios de Avila, Piedrahita y Fontiveros.

[28] En la primera de sus *Cuentas de Conciencia* (octubre-diciembre 1560) parece aludir a este voto: «Háme venido una determinación muy grande de no

Es esta determinación personal, tanto de «aprovechar almas» como de encontrar «modo y manera» de vivir el seguimiento evangélico de Cristo, su configuración con él en un determinado aspecto de su misterio y «con la mayor perfección que pudiese», la que realmente la induce a fundar el convento de San José. Y para ello no hay que ir a buscar documento mejor ni más completo que el ofrecido por la propia protagonista en la secuencia de cinco grandes capítulos del libro de la *Vida* (libro que contiene tanto la historia de su vocación personal como la de su carisma de fundadora), ultimado en 1565, en redacción definitiva, tras varios años de convivencia en la nueva casa, entre la «santa compañía» de sus monjas, y cuyo sentido redaccional se esclarece precisamente desde esta atalaya en que está escrito, por el deseo de ofrecer una experiencia de realidad más que por el de la precisión cronológica de contar el curso de su vida[29].

De la lectura atenta de esos cinco capítulos, del 32 al 36, dedicados «a tratar la manera y modo como se fundó el monasterio, adonde ahora está, de San José», se desprende en todo momento la certeza de que este proyecto era «obra de Dios», la obra en la que culminaba todo un proceso personal de gracia, todo lo escrito por ella anteriormente acerca de su existencia, y con la seguridad además de que «ha de ir muy adelante lo comenzado, como Su Majestad me lo ha dicho» (V 36,27).

Son estas intervenciones divinas las que imprimen en el ánimo de Teresa el firme convencimiento de estar amasando algo nuevo, lo que nosotros llamamos hoy un carisma, una experiencia del Espíritu, un proyecto de origen sobrenatural: «Habiendo un día comulgado, mandóme mucho Su Majestad lo procurase con todas mis fuerzas,

ofender a Dios... Determinación de que ninguna cosa que yo pensare ser más perfección y que haría más servicio a nuestro Señor... que por ningún tesoro lo dejaría de hacer» (CC 1,13).

[29] Según F. LÁZARO CARRETER, «Santa Teresa de Jesús, escritora (el «Libro de la Vida»)», en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, vol. I, Salamanca 1983, pp. 21ss, es ésta una actitud autorretratista más que propiamente autobiográfica, lo que hace que el discurso, construido en unidades argumentales, «y no en los bloques lógica y cronológicamente articulados en que una autobiografía canónica debe consistir», pierda circunstancialidad para convertirse en objeto transhistórico —y, por eso mismo, potencialmente artístico— en función de otros lectores que deseen habitarlo o revivirlo.

haciéndome grandes promesas de que no se dejaría de hacer el monasterio, y que se serviría mucho en él, y que se llamase San José, y que a la una puerta nos guardaría él y nuestra Señora la otra, y que Cristo andaría con nosotras, y que sería una estrella que diese de sí gran resplandor» (V 32,11). Es el Señor, por tanto, quien ordena la fundación y le asegura un futuro de gracia con su convivencia, según la misma promesa evangélica de Mt 18,20. «Fueron muchas veces las que el Señor me tornó a hablar en ello, poniéndome delante tantas causas y razones que yo veía ser claras y que era su voluntad» (V 32,12).

La cadena de intervenciones se alarga a medida que arrecian las dificultades: «Comenzó Su Majestad a consolarme y a animarme. Díjome que aquí vería lo que habían pasado los santos que habían fundado las religiones» (V 32,14). También Teresa iba a ser fundadora. Y así sucesivamente (cf. V 32,18; 33,3.8.10.12.14-16; 35,6.12; 36,16.20.26). Desde aquí se comprende, pues, que termine la crónica de estos largos capítulos pidiendo al censor del libro (al P. García de Toledo) que, aunque éste no llegue a publicarse, «lo que toca a este monasterio vuestra merced lo guarde y, muerta yo, lo dé a las hermanas que aquí estuvieren, que animará mucho para servir a Dios las que vinieren y a procurar no caiga lo comenzado, sino que vaya siempre adelante, cuando vean lo mucho que puso Su Majestad en hacerla por medio de cosa tan ruin y baja como yo» (V 36,29) [30].

Y lo mismo puede decirse de los capítulos siguientes, los últimos del libro (del 37 al 40), en los que describe las gracias nacidas

[30] Por diversas circunstancias comprensibles, nada de eso supieron ver sus propios vecinos de Avila, ni el concejo de la ciudad, que se convirtió en el portavoz fiel de una población que no necesitaba lo que se le ofrecía (con instituciones y pobres más que suficientes como para afrontar el problema de un monasterio nuevo y erigido, además, sin renta, a expensas de las limosnas de los de siempre), ni sus letrados, asustadizos, que también habían dado ya la medida de su incapacidad ante los fenómenos espirituales de la fundadora. La monografía de B. JIMÉNEZ DUQUE, *La escuela sacerdotal de Avila*, Madrid 1981, se encarga de demostrar, contra su propósito, la escasa altura intelectual de la clerecía abulense, por una parte, y, por otra, lo explicable de aquella oposición urbana a la Madre Teresa, con escasa relevancia en 1562, con una estela de suspicacias antes de su fundación semiclandestina, y eclipsada por la que entonces era la «santa» por antonomasia de toda la ciudad, del pueblo, del clero y de los espirituales: la «santa Mari Díaz».

en la paz del nuevo monasterio, entre esa «poca y santa compañía» (V 40,21); gracias y vivencias que, siendo personales, resultan ya en cierta manera colectivas. Es bien significativo al respecto su testimonio cuando narra la vuelta a su convento de San José, después de casi ocho meses retenida en la Encarnación: «Estando haciendo oración en la iglesia antes que entrase en el monasterio, estando casi en arrobamiento, vi a Cristo que con grande amor me recibía y ponía una corona, agradeciéndome lo que había hecho por su Madre. Otra vez, estando todas en el coro en oración, después de Completas, vi a nuestra Señora con grandísima gloria, con manto blanco y debajo de él parecía ampararnos a todas. Entendí cuán alto grado de gloria daría el Señor a las de esta casa» (V 36,24).

Ese clima espiritual de la primera hora lo refleja ella misma en expresiones cordiales y de neta inspiración bíblica al calificar su casita de San José como «rinconcito de Dios, que yo creo lo es, y morada en que su Majestad se deleita, como una vez estando en oración me dijo que era esta casa paraíso de su deleite» (V 35,12). Son palabras que evocan expresiones bíblicas bien conocidas, y que se remontan a la elección del Pueblo de Dios y a la promesa de hacer en él su morada permanente (cf. Lev 26,11; Ez 37,27). Se trata, en fin, del mismo clima sintetizado en la famosa expresión del *Camino de perfección*: «Esta casa es un cielo, si le puede haber en la tierra, para quien se contenta sólo de contentar a Dios y no hace caso de contento suyo; tiénese muy buena vida» (CV 13,7).

Pero es que además, bien leído, desde la intencionalidad última de la escritora, todo el libro de la *Vida* resulta igualmente revelador tanto para la comprensión de su proceso carismático como —y esto es en realidad lo que ella pretende— para la identificación por parte de sus lectores con esa experiencia fundante, «que sabe Su Majestad que, después de obedecer, es mi intención engolosinar las almas de un bien tan alto» (V 18,8) [31]. De hecho, la lectura que hace de sus

[31] Intencionalidad que fluye por el libro de manera subterránea, escondida, pero innegable. La demuestran los títulos que antepone a los capítulos, encareciendo la materia escrita y su provechosa difusión, como quien quería lectores y no sólo consejeros: cfr. cap. 13, 14, 15, 16, 18 (tachado por Báñez) y más claro aún el del cap. 40, el último del libro: «Prosigue en la misma materia de decir las grandes mercedes que el Señor la ha hecho. De algunas se puede

problemas y vicisitudes existenciales, de las aventuras en su camino espiritual, en un relato escueto en cuanto a referencias al mundo objetivo, casi las indispensables para reconocer las circunstancias ambientales, centrado en su historia íntima, es con esa finalidad de proponer un camino de experiencia, de que otros puedan tener una guía en su propia aventura interior. Y todo ello, en fin —desde el capítulo primero sobre sus deseos de cuando niña (1,5-6); los capítulos siguientes de su vocación religiosa (3,5-7) y determinadas experiencias de la Encarnación, salpicadas a lo largo del libro (5-7; 13,8-9; 31, 23-24); el acontecimiento de su conversión (9,1ss) y la serie de gracias místicas que siguen a este momento decisivo: su encuentro con Cristo (27,2ss), la dilatación de su corazón por la gracia de la transverberación (29,8-13), la sensibilidad creciente hacia el misterio de la Iglesia y el provecho de las almas (32,6-9) viene a ser como el prólogo y la preparación fundacional de San José de Avila[32].

Se confirma así la atinada observación de san Juan de la Cruz acerca de las gracias que da Dios a los fundadores en virtud de su descendencia espiritual; observación que, sin lugar a dudas, va referida de manera directa a la peculiaridad carismática de santa Teresa y muy probablemente por deducción de lo leído en su libro de la *Vida*[33]. Es el mismo argumento, en definitiva, del que partían los Decretos del Capítulo Especial y que ha quedado recogido en las

tomar harto buena doctrina, que éste ha sido, según ha dicho, su principal intento, después de obedecer: poner las que son para provecho de las almas. Con este capítulo se acaba el discurso de su vida que escribió. Sea para gloria del Señor. Amén». Hay además otros argumentos que prueban esa intencionalidad, como han señalado F. LÁZARO CARRETER, «Santa Teresa de Jesús, escritora (el «Libro de la Vida»), en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, o.c., y R. SENABRE, «Sobre el género literario del «Libro de la Vida»», *ibid.*, vol. II, pp. 765-776.

[32] El mismo tratado sobre la oración (capítulos 8 y 11-22) constituye la base precisamente de lo que es la dedicación primordial del monasterio. Es interesante observar que el capítulo 8 ya está redaccionalmente dirigido a sus monjas, a diferencia de los otros capítulos dirigidos a sus confesores.

[33] Libro que Juan de la Cruz conocía y por el que abogaba, en la fecha temprana de 1584, su pronta publicación. Lo refiere expresamente en su declaración del *Cántico*: «la bienaventurada Teresa de Jesús, nuestra madre, dejó escritas de estas cosas de espíritu admirablemente, las cuales espero en Dios saldrán presto impresas a la luz» (CA 12,6; CB 13,7).

nuevas Constituciones: que «el origen de nuestra familia en el Carmelo y el sentido más profundo de nuestra vocación están estrechamente ligados a la vida espiritual y al carisma de Santa Teresa, y sobre todo a sus gracias místicas» [34].

b) Un programa de vida al servicio de la Iglesia (1566)

A principios de 1566, con la escritura del *Camino de perfección* en marcha [35], puede decirse que el ideal reformista teresiano tenía ya un objetivo claro. Al menos es ahora cuando aparece registrada la noticia de «los daños de Francia», la preocupación por el crecimiento de los herejes «luteranos», la misión contraofensiva del monarca «a fuerza de armas» y de disputas teológicas, como si de una auténtica cruzada se tratase, y la alternativa de todo un programa propio de eficacia eclesial, en son de paz, con la virtualidad orante de sus monjas, de inducción a la experiencia (conviene tener en cuenta este elemento nada contrarreformista, en contraste con el otro estilo jesuítico), que compensase lo que había supuesto el protestantismo [36].

Es preciso insistir en esta peculiar reacción de la Madre Teresa y en su propuesta espiritual ante el problema de los «luteranos» franceses (que en realidad eran calvinistas hugonotes, aunque tampoco importan mucho tales matices en una época en que casi nadie tenía

[34] *Decretos* 7; *Constituciones* 5.

[35] Escrito en doble redacción y a distancia de pocos meses una de la otra, como se deduce de los análisis realizados por T. ALVAREZ (DE LA CRUZ) en su «Introducción» a la edición facsímil del *Camino* (autógrafo de Valladolid), Roma, Poliglotta Vaticana, 1965, pp. 15-30 y 95-103: «En conclusión, podemos fijar con suma probabilidad la fecha natal del *Camino* —primera y segunda redacción— en el año 1566; a partir de enero o febrero, la redacción primera; hacia el verano o principios del otoño, la segunda» (p. 103).

[36] Cfr. *Camino* 1,2; 3,1-2. Exagera los elementos contrarreformistas de la propuesta teresiana R. GARCÍA VILLOSLADA, «Santa Teresa de Jesús y la contrarreforma católica», en *Carmelus* 10 (1963) 231-262. Curiosamente, en la gama de sus preocupaciones no aparece el «luteranismo» cercano de Valladolid, el de los autos de fe de 1559, del que estaba bien enterada, y de cuya única alusión en *Vida* 16,7 no puede deducirse que sea, ni mucho menos, una aprobación expresa de tales medidas represivas: cfr. D. DE PABLO MAROTO, «Santa Teresa y el protestantismo español», en *Revista de Espiritualidad* 40 (1981) 277-309.

claras las diferencias), pues aunque su dolor, su lamento y hasta sus mismas palabras coincidan con las que el rey había hecho circular por los monasterios entre 1562 y 1566 (esto es, cuando arreciaba el primer episodio de las guerras de religión en Francia, con la obligada toma de postura en favor de los Guisa tras la masacre de Vassy, y cuando se desencadenaron acciones iconoclastas en el Norte), o con las pronunciadas por el cardenal de Lorena (hombre comprometido en el conflicto inmediato francés) ante los padres conciliares de Trento[37], ella sin embargo iba a responder desde otras instancias y con otras maneras: con la original oferta de una vida orante que hoy no dudaríamos en calificar de «ecuménica», muy distinta en todo caso de las otras preocupaciones político-religiosas del poder, del «brazo seglar» (CV 2,2), convencida como estaba de que en la tarea eclesial podía ser mucho más eficaz la experiencia orante de mujeres espirituales que las campañas bélicas del monarca y las otras batallas dialécticas del ejército de letrados y de teólogos —que tampoco la entusiasmaban, aunque se diga lo contrario—, y de cuyos fracasos vendría a ser una previsora perspicaz[38].

Pero mejor que acumular palabras nuestras es dejar oír las suyas y ver los motivos y finalidades con los que a partir de ahora se orienta su obra, expresados paladinamente en ese primer capítulo memorable de su *Camino de perfección*, titulado «De la causa que me movió a hacer con tanta estrechura este monasterio», y que dice así:

> «Venida a saber los daños de Francia de estos luteranos, y cuánto iba en crecimiento esta desventurada secta, fatiguéme mucho, y como si yo pudiera algo o fuera algo, lloraba con el Señor y le suplicaba remediase tanto mal. Paréceme que mil

[37] Pueden verse estos textos en O. STEGGINK, *La reforma del Carmelo español*, Roma 1965, pp. 371-372; EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, «El ideal de Santa Teresa en la fundación de San José», en *Carmelus* 10 (1963) 216-219; T. ALVAREZ, *Santa Teresa y la Iglesia*, Burgos 1980, pp. 83ss; J.I TELLECHEA, «Plegarias por la unión de la religión cristiana. Un sorprendente despacho de Felipe II (1560)», en *Diálogo Ecuménico* 20 (1985) 137-164.

[38] Para la contextualización de estos hechos remitimos al excelente estudio de T. EGIDO, «Ambiente misionero en la España de Santa Teresa», en *Teresa de Jesús, su vivencia eclesial y misionera* (XXXIV Semana Española de Misionología), Burgos 1982, concretamente pp. 30-36.

vidas pusiera yo para remedio de un alma de las muchas que veía perder; y como me vi mujer y ruin, e imposibilitada de aprovechar en nada en el servicio del Señor, que toda mi ansia era, y aún es, que, pues tiene tantos enemigos y tan pocos amigos, que esos fuesen buenos; y así determiné a hacer eso poquito que yo puedo y es en mí, que es seguir los consejos evangélicos con toda la perfección que yo pudiese, y procurar estas poquitas que están aquí hiciesen lo mismo, confiada yo en la gran bondad de Dios que nunca falta de ayudar a quien por El se determina a dejarlo todo; y que siendo tales cuales yo las pintaba en mis deseos, entre sus virtudes no tendrían fuerza mis faltas y podría yo contentar al Señor en algo para que todas ocupadas en oración por los que son defensores de la Iglesia y predicadores y letrados que la defienden, ayudásemos en lo que pudiésemos a este Señor mío, que tan apretado le traen a los que ha hecho tanto bien, que parece le querrían tornar ahora a la cruz estos traidores y que no hubiese adonde reclinar la cabeza» (CE 1,2).

Y de ahí concluye, dirigiéndose directamente a sus monjas: «¡Oh, hermanas mías en Cristo!, ayudadme a suplicar esto; para esto os juntó aquí el Señor, éste es vuestro llamamiento, éstos han de ser vuestros negocios, éstos han de ser vuestros deseos, aquí vuestras lágrimas, éstas vuestras peticiones» (CE, 1,5); «y cuando vuestras oraciones y deseos y disciplinas y ayunos no se emplearen por esto que he dicho, pensad que no hacéis ni cumplís el fin para que aquí os juntó el Señor» (CV 3,10).

Se trata, no hay duda, de un momento importante y de un factor sustancial en el proceso carismático teresiano, algo que tiene que verse más allá del problema en sí y de las circunstancias concretas de su descubrimiento, por decisivas que fueran, pues ya antes tuvo noticias parecidas sobre el «luteranismo» cercano de Valladolid (cfr. V 16,7) y sin embargo no entraron en la gama de sus preocupaciones fundacionales; lo que quiere decir que el problema de ahora encontró en ella otra sensibilidad, sirvió de despertador de unas inquietudes sembradas en lo profundo de su espíritu y ofreció un nuevo horizonte de posibilidades a la original respuesta de su expe-

riencia mística[39]. De esta manera descubría ella lo que nadie le había dicho, ni los teólogos ni los libros, que en la entraña misma del ideal contemplativo (según el esquema clásico del «vacare Deo», con la mirada y el amor hacia lo alto: «rerum divinarum contemplatio et amor») se encontraba el clamor de los hombres, las necesidades más profundas de la Iglesia doliente; hallazgo que se iba a convertir en una nueva clave de lectura de su tradición carmelitana, de su ideal contemplativo en la Iglesia (cfr. CV 4,2-4; 11,4).

Efectivamente, bajo esta premisa eclesial y desde el ideal trazado en esos primeros capítulos programáticos, el *Camino de perfección* se convierte en la carta magna del nuevo estilo de vida instaurado en San José de Avila, cuya estructura interna, tanto comunitaria como oracional, describe la propia escritora en la segunda parte del libro (capítulos 4-18): «Ya, hijas, habéis visto la gran empresa que pretendemos ganar; ¿qué tales habremos de ser para que en los ojos de Dios y del mundo no nos tengan por muy atrevidas?» (CV 4,1). La respuesta no es otra que una vida teologal como sólido fundamento a su vez del sentido comunitario y de la auténtica experiencia orante: «No penséis, amigas y hermanas mías, que serán muchas las cosas que os encargaré, porque plega al Señor hagamos las que nuestros santos padres ordenaron y guardaron, que por este camino merecieron este nombre. Solas tres me extenderé en declarar: la una es amor unas con otras; otra, desasimiento de todo lo criado; la otra, verdadera humildad, que, aunque la digo a la postre, es la principal y las abraza todas» (CV 4,4). Ese es el fundamento que da la medida del «ser contemplativo» según el concepto teresiano, que determina la vocación a la oración y a la contemplación (capítulos 16-18), con su pedagogía práctica y sus exigencias vitales que ella misma expone en la tercera parte del libro (capítulos 19-42) comentando la oración del Padre nuestro.

[39] Como bien ha dicho J. ALVAREZ GÓMEZ, *La vida religiosa ante los retos de la historia*, Madrid 1979, pp. 21 ss: «ningún Fundador promocionó ninguna forma de vida religiosa para resolver un problema humano en cuanto tal... Cuando un Fundador da vida a un Instituto no se propone, ante todo y sobre todo, hacer algo, sino vivir el Evangelio de una determinada manera... La respuesta de los Fundadores a los retos de su tiempo fue siempre una respuesta religiosa».

c) Horizontes de expansión (1566-67)

Experiencias internas y circunstancias externas coadyuvantes, narradas por la propia protagonista en los primeros capítulos de sus *Fundaciones*, iban a convertir muy pronto aquel cenáculo de mujeres espirituales y aquella casa de experiencia en un vigoroso movimiento eclesial, con un carisma preciso, bien definido y completo (que no quiere decir cerrado). Ella misma anunciaba así la preparación de los nuevos acontecimientos: «Servía al Señor con mis pobres oraciones; siempre procuraba con las hermanas hiciesen lo mismo y se aficionasen al bien de las almas y al aumento de su Iglesia, y a quien trataba con ellas, siempre se edificaban, y esto embebía mis grandes deseos» (F 1,6).

La magnitud de tales deseos se hizo incontenible, desbordante, cuando en el verano de 1566 pasó por su convento de San José el extraño y fogoso misionero franciscano Alonso Maldonado, que venía de Nueva España (México) para defender en la Corte, y ante todo el que quisiera oírle, la causa de los indígenas del nuevo continente. El Padre Maldonado, bien estudiado por Pedro Borges[40], era un entusiasta seguidor del también polémico misionero Bartolomé de Las Casas, fallecido en Madrid el 18 de julio de ese mismo año, y de cuyas ideas utópicas se hizo partícipe en memoriales encendidos, apocalípticos, enviados al Rey, al Consejo de Indias, al Nuncio. En uno de ellos, precisamente el que llevaba en cartera a su paso por Avila, llegaba a decir que «están en estado de condenación los del Consejo» si no atienden «las proposiciones del cristianísimo y doctísimo obispo de Chiapas», y por supuesto las suyas. Con esas ideas y en esos tonos fue después a Roma, a concienciar al Papa San Pío V, y de allí volvió a España para dar con sus huesos en la cárcel, con proceso inquisitorial incluido.

Fue este extraño personaje el que abrió los ojos de la Madre a la realidad misionera de las Indias, ya que las otras noticias llegadas por sus hermanos se orientaban en direcciones más materiales que

[40] P. Borges, «Un reformador de Indias y de la Orden franciscana bajo Felipe II: Alonso Maldonado de Buendía, OFM», en *Archivo Ibero-Americano* 20 (1960) 281-337; 487-535; 21 (1961) 53-97.

las propiamente evangelizadoras[41]. A través de sus propias palabras podemos ver el contenido y la impresión de la visita: «A los cuatro años, me parece era algo más, acertó a venirme a ver un fraile francisco, llamado fray Alonso Maldonado, harto siervo de Dios y con los mismos deseos del bien de las almas que yo, y podíalo poner por obra, que le tuve yo harta envidia. Este venía de las Indias poco había. Comenzóme a contar de los muchos millones de almas que allí se perdían por falta de doctrina, e hízonos un sermón y plática animándonos a la penitencia, y fuese» (F 1,7). La evidente exageración de «los muchos millones de almas que allí se perdían por falta de doctrina», cargando los tonos no en los muchos bautizos realizados con los métodos conocidos, sino en los no bautizados (es decir, condenados, dada la equivalencia entre bautismo y salvación) por falta de mano de obra, está claro que respondía a una finalidad propagandística. Pero ese recurso agorero, para personas sensibilizadas como la Madre Teresa, resultó eficaz, no hay duda: «Yo quedé tan lastimada de la perdición de tantas almas, que no cabía en mí. Fuíme a una ermita con hartas lágrimas; clamaba a Nuestro Señor, suplicándole diese medio cómo yo pudiese algo para ganar algún alma para su servicio, pues tantas llevaba el demonio, y que pudiese mi oración algo, ya que yo no era para más» (ibid).

La respuesta a sus deseos no se hizo esperar. De nuevo, como en los albores de la fundación de San José, se sucedió la intervención divina con palabras de promesas y esperanzas: «Pues andando yo con esta pena tan grande, una noche, estando en oración, representóseme Nuestro Señor de la manera que suele, y mostrándome mucho amor, a manera de quererme consolar, me dijo: «Espera un poco, hija, y verás grandes cosas». Quedaron tan fijadas en mi corazón estas palabras, que no las podía quitar de mí. Y aunque no podía atinar, por mucho que pensaba en ello, qué podría ser, ni veía camino para poderlo imaginar, quedé muy consolada y con gran certidumbre que serían verdaderas estas palabras» (F 1,8). La inesperada visita del general Rubeo pocos meses después, a finales de abril de 1567, interpretada —y aprovechada— en este sentido, dio cauce a sus deseos, autorizó los designios expansivos pensados antes por la Fundadora y,

[41] Véase la *Carta* a don Lorenzo de Cepeda, 23 diciembre 1561, 19.

«con la voluntad que tenía de que fuese muy adelante este principio, dióme muy cumplidas patentes para que se hiciesen más monasterios» de monjas —tantos como pelos de su cabeza, que dicen que dijo—, y dos en principio de frailes descalzos (cfr. F 2,3-5) [42].

Con la expansión desde Medina del Campo, y con la conquista allí mismo del joven cantamisano fray Juan de Santo Matía (el futuro san Juan de la Cruz) para su acariciado proyecto entre los frailes, similar y complementario al realizado con las monjas [43], se ponía en marcha una vigorosa empresa carismática, de sentido moderno y de honda conciencia eclesial, empeñada en compensar con sus conventos la iconoclastia «luterana» y como colaboración orante también al servicio de los indios.

En uno y otro caso la conciencia de la Madre fue espoleada por conductos manipulados, por la publicística interesada del monarca y por la propaganda agorera de los misioneros, pero en ambos reaccionó ella con motivaciones y formas muy distintas a los intereses político-religiosos de uno y otro signo, con la sensibilidad propia de su experiencia mística, como manifestará después en carta a su hermano don Lorenzo: «mucho me lastima ver tantas almas perdidas, y esos indios no me cuestan poco. El Señor los dé luz, que acá y allá hay harta desventura, que como ando en tantas partes y me hablan muchas personas no sé muchas veces qué decir sino que somos peores que bestias, pues no entendemos la gran dignidad de nuestra alma y cómo la apocamos con cosas tan apocadas como son las de la tierra. Denos el Señor luz» [44].

[42] La documentación y trascendencia de esta visita, en O. STEGGINK, *La reforma del Carmelo español*, Roma 1965, pp. 413ss.

[43] Además de cronista excepcional del compromiso de fray Juan con su proyecto, de las prisas por realizarlo, de la experiencia de Duruelo, germen de la orden teresiana masculina (cfr. F 3,16-17; 14,1-12), fue ella también quien se encargó de informarle en los varios meses de aquel singular noviciado de Valladolid «de toda nuestra manera de proceder, para que llevase bien entendidas todas las cosas, así de mortificación como del estilo de hermandad que tenemos juntas» (F 13,5). El magisterio se prolongó durante largos años en los que ella le tuvo cabe sí, en Avila, desde que le llevó en 1572 como vicario y confesor de la Encarnación, hasta la prisión a manos de los calzados cinco años más tarde. En resumidas cuentas, fue el carmelita descalzo con el que más trató, el que mejor se identificó con su proyecto y el que más caso la hizo, pues la afectividad de la Madre hacia Gracián fue de otro estilo y apenas correspondida por él.

[44] *Carta* a don Lorenzo de Cepeda, 17 enero 1570, 20. Para la contextualiza-

3. Los elementos esenciales del carisma teresiano

De lo vivido hay que pasar ahora a lo interpretado, a la lectura propia por parte de la protagonista de esos elementos que hemos ido viendo en las etapas fundantes de su proceso carismático y que dieron lugar a la irrupción de un estilo novedoso de vida religiosa. Una novedad que, como en todo proceso humano verdaderamente significativo, no surgió de la nada, por generación espontánea, sino del arraigo en una tradición viva adaptada a las nuevas formas y exigencias con evidente originalidad.

3.1. *Relectura de la tradición carmelitana*

A pesar de las críticas que se formularon en su día contra la tesis de Steggink[45], otro de sus muchos méritos es haber deshecho el tópico de la ruptura total de santa Teresa con la Encarnación, monasterio, no hay que olvidarlo, en el que vivió la etapa más larga de su existencia, en cuyos cenáculos se gestó la idea reformadora, cuya tradición posibilitó los textos institucionales «primitivos» y de cuyas monjas se nutrieron las fundaciones descalzas en la fase decisiva de echar a andar[46]. Sin la Encarnación no sería explicable San José, por tantos elementos como se incorporaron —transfigurados y acomodados, sin duda— a la nueva vida, y coincidentes en parte con los de las otras reformas de su tiempo.

Tal es el caso de su venerable tradición carmelitana, del carmelitanismo eremita primitivo, del que ella nunca se desprendió, y del que aparecen frecuentes expresiones cordiales en sus escritos aludiendo a la «casta» de donde venimos, al «estilo de ermitañas» que desea seguir en comunión espiritual con la estirpe «de aquellos san-

ción de este capítulo, cfr. T. Egido, «Ambiente misionero en la España de Santa Teresa», *o.c.*, concretamente pp. 36-46, y T. Alvarez, «Evolución misionera de una hija de la Iglesia, Santa Teresa», *ibid.*, pp. 49-68.

[45] Cfr. Tomás de la Cruz, «Sobre temas de historia teresiana», en *Ephemerides Carmeliticae* 28 (1977) 137-157.

[46] O. Steggink, *Experiencia y realismo en Santa Teresa y San Juan de la Cruz*, Madrid 1974; *Arraigo e innovación*, Madrid 1976. Datos de la tradición interna y de la base humana extraída de la Encarnación, cfr. María Pinel, *Retablo de carmelitas*, Madrid 1981.

tos profetas», «de aquellos santos padres nuestros del Monte Carmelo», ejemplos de soledad, de pobreza y contemplación, «cuya vida pretendemos imitar», «conforme a lo que hacían nuestros padres santos», «para conformarnos con ellos» [47]. Y dentro de esta tradición, que Teresa asume, renueva y enriquece con su experiencia personal, se encuentra, en primer lugar, la referencia inspiradora de la Regla «primitiva», a la que alude en sus obras más de cincuenta veces (después de la Biblia, es el texto más citado). Ya dijimos en qué circunstancias se produjo su descubrimiento tardío. Ahora es ella la interesada en decir, y con todo detalle, cómo era vivida en su convento de San José: «Guardamos la Regla de nuestra Señora del Carmen, y cumplida ésta sin relajación, sino como la ordenó Fray Hugo, Cardenal de Santa Sabina, que fue dada a 1248 años, en el año quinto del pontificado del Papa Inocencio IV» (V 36,26) [48].

Aunque ésa no fuera exactamente la Regla primitiva, tampoco hay que tachar sin más a la Madre de ignorancia y confusionismo, pues en su afán de «tanto haber andado a leer las Constituciones», como ella misma indica (V 35,2), bien pudo conocerla a través del nutrido códice que había en el monasterio de la Encarnación, hoy en Roma, y que contiene un amplio repertorio de textos carmelitanos: constituciones antiguas, la tradición legendaria de la Orden y hasta tres versiones castellanas de la Regla primitiva [49]. Si es así, ¿por qué entonces optó por el otro texto? Una razón convincente podría ser la que ha explicado Tomás Alvarez: a ella le interesaba ante todo para su nuevo estilo de vida carmelitana armonizar bien los dos

[47] Cfr. *Camino* 11,4; 13,6; *Fundaciones* 14,4-5; 29,33; *Moradas* V, 1,2; *Constituciones* 32.

[48] Ni todos los detalles son exactos ni esa era realmente la Regla primitiva, la que diera el patriarca san Alberto a los ermitaños del Monte Carmelo (redactada entre 1206-1214 y aprobada por Honorio III en 1226 y por Gregorio IX en 1229). La Regla «ordenada por Fray Hugo», como ella dice, y aprobada por Inocencio IV el 1 de octubre de 1247, era la revisada, corregida y mitigada para los carmelitas ya instalados en Europa y obligados a adoptar nuevas formas de vida, sin abandonar la primitiva inspiración eremítica.

[49] Cfr. GRAZIANO DI SANTA TERESA, «Il Codice de Avila», en *Ephemerides Carmeliticae* 9 (1958) 442-452; T. ALVAREZ, «Santa Teresa y la Regla del Carmelo. Nuevos textos de la Regla anteriores a la Santa», en *Monte Carmelo* 93 (1985) 239-294.

elementos fundamentales del ideal contemplativo, la soledad y la comunión, la experiencia de Dios y de la comunidad fraterna, y eso es justamente lo que encuentra mejor formulado en el texto segundo que en el primero, en el inocenciano que en el albertino[50].

El espíritu, más que la letra, es lo que Teresa capta y recrea de la Regla, ya que a renglón seguido de la cita detallada continúa diciendo: «Aunque tiene algún rigor, porque no se come jamás carne sin necesidad y ayuno de ocho meses y otras cosas, como se ve en la misma primera Regla, en muchas aún se les hace poco a las hermanas y guardan otras cosas que para cumplir ésta con más perfección nos han parecido necesarias, y espero en el Señor ha de ir muy adelante lo comenzado, como Su Majestad me lo ha dicho» (V 36,27). Prueba de que esas «otras cosas» se refieren a nuevas normas de vida, a una incipiente constitución, son algunos detalles concretos que indica después en el *Camino de perfección*, insinuados desde el prólogo como «remedios para algunas tentaciones menudas que pone el demonio» (pról. 2): «Para remedio de esto es gran cosa no estar juntas sino las horas señaladas, ni hablarse, conforme a la costumbre que ahora llevamos, que es no estar juntas, como manda la Regla, sino cada una apartada en su celda. Líbrense en San José de tener casa de labor» (CV 4,9).

El *Camino*, en efecto, es la prueba más contundente de la relectura y transfiguración teresiana de la Regla, la que en un primer momento redaccional del libro se propuso seguir de cerca, como si hubiese de glosar lo contenido en ella (cfr. CV 4,1-4), pero que en seguida, procediendo ya con absoluta independencia del código jurídico, encamina su escrito decidida a convertirlo en un manual de formación espiritual para sus monjas. Y este hecho, como explicaremos después, resultaría enormemente revelador para la comprensión de su carisma en la Iglesia, al reformular su viejo ideal contemplativo en unas nuevas categorías de eficacia eclesial y de servicio apostólico.

En resumidas cuentas podemos decir que de la Regla incorporó Teresa a su nuevo estilo de vida cuatro principios fundamentales: la

[50] T. ALVAREZ, «Nuestra «Regla del Carmen» en el pensamiento de Santa Teresa», en *Un proyecto de vida*, o.c., pp. 156ss.

oración continua[51], la soledad[52], la pobreza[53] y el trabajo manual[54]. Cuatro principios, por otra parte, con nueva significación. Porque la pobreza rigurosa de San José de Avila no constituía para ella un valor absoluto (mucho menos la clausura absoluta), sino un medio para lograr la libertad de caprichosos fundadores y, por ella, la igualdad, la hermandad, un estilo de vida alegre y el ambiente propicio para la oración tan suya. Y lo mismo hay que decir del trabajo manual, que conllevaba también una enérgica protesta de carácter social contra las manías hidalgas de su tiempo y como expresión del trato igualitario entre sus monjas (cfr. CV 4,7; 8,5; 27,6).

Además de esos principios fundamentales, acorde igualmente con la herencia carmelitana es su marianismo, la familiaridad con la Virgen, lo que en su caso alcanza dimensiones mucho más hondas que la mera devoción, aun cuando ésta pudiera considerarse natural en un ambiente sacralizado como el suyo, y más aún en circunstancias tan sensibles y propicias para gestos sustitutorios como el realizado por la muerte temprana de la madre: «como yo comencé a entender lo que había perdido, afligida fuime a una imagen de nuestra Señora y supliquéla fuese mi madre, con muchas lágrimas» (V 1,7)[55].

Más significativo es el protagonismo de la Virgen a raíz de su actividad fundacional, conforme a la gracia recibida en la fiesta del 15 de agosto de 1561 con la visión de la investidura mariana y con aquellas palabras suyas en eco prolongador de las anteriores de Cristo: «Díjome que la daba mucho contento en servir al glorioso San José, que creyese que lo que pretendía del monasterio se haría y en él se serviría mucho al Señor y a ellos dos; que no temiese habría quiebra en esto jamás, aunque la obediencia que daba no fuese a mi gusto, porque ellos nos guardarían, y que ya su Hijo nos había prometido andar con nosotras, que para señal que sería esto verdad me daba aquella joya» (V 33,14). Y con las otras visiones de dos años más tarde, cuando libre ya de cargos pudo entrar definitiva-

[51] *Camino* 4,2.9; 21,10.
[52] *Camino* 4,9; 11,4; 13,6; *Constituciones* 8.
[53] *Vida* 35,2-3.6; 36,2.20; 39,14; *Constituciones* 9-10; 24.
[54] *Constituciones* 2; 22; 28; *Visita de Descalzas* 12.
[55] Cfr. T. ALVAREZ, «El primer texto mariano de Santa Teresa: «Vida», cap. 1», en *Monte Carmelo* 97 (1989) 159-168.

mente en su monasterio de San José: «Vi a Cristo que con grande amor me recibía y ponía una corona, y agradeciéndome lo que había hecho por su Madre. Otra vez, estando todas en el coro, después de Completas, vi a nuestra Señora con grandísima gloria, con manto blanco y debajo de él parecía ampararnos a todas. Entendí cuán alto grado de gloria daría el Señor a las de esta casa» (V 36,24).

De esta singular protección surgió el convencimiento teresiano de ser sus monasterios «palomarcitos de la Virgen» (F 4,5), y ellas, sus monjas, «hijas de tal Madre y esposas de tal Esposo» (CV 13,3), imitadoras de sus virtudes (M III, 1,3) y pregoneras con su hábito de la gloriosa honra de la Virgen, la honra de verdad, frente a la mentirosa de los otros linajes de sangre (V 36.6.28; CE 4,1; F 28,35). Y todo ello, además, con una particularidad importante que casi siempre suele escapárseles a los teresianistas y estudiosos de este aspecto mariano: la Virgen es para Teresa la figura evangélica de la contemplación, y por eso precisamente el modelo por antonomasia de mujer espiritual, el modelo con el que ella identifica la virtualidad orante de sus monjas y en el que piensa siempre que trata de defender en sus escritos ese derecho de la mujer en la Iglesia; el que le permite reivindicar para las mujeres su derecho a la vida espiritual, a pesar del ambiente y de los letrados, convencida como estaba de que «hay muchas más que hombres a quien el Señor hace estas mercedes», aunque al decir esto tenga que andar con pies de plomo y apoyar sus argumentos en la autoridad de personas indiscutidas: «y esto oí al santo fray Pedro de Alcántara (y también lo he visto yo), que decía aprovechaban mucho más en este camino que hombres, y daba de ello excelentes razones, que no hay para qué las decir aquí, todas en favor de las mujeres» (V 40,8). Razones que aparecen siempre ejemplificadas en el modelo de la Virgen y que pueden verse en textos que han sido calificados de feminismo precoz, como el de la primera redacción del *Camino* (CE 4,1), que la censura pretendió hacer ilegible, o el del otro pasaje similar, semioculto también bajo el género del soliloquio, de sus *Meditaciones sobre los Cantares* (6,7) [56].

[56] Cfr. E. LLAMAS, «La Virgen María en la vida y en la experiencia mística de Santa Teresa de Jesús», en *Marianum* 44 (1982) 48-87; T. ALVAREZ, «Santa

3.2. *La experiencia y el seguimiento de Cristo*

La regla suprema para Teresa es el seguimiento evangélico de Cristo: «Pensaba qué podría hacer por Dios, y pensé que lo primero era seguir el llamamiento que Su Majestad me había hecho a religión» (V 32,9); «determiné a hacer eso poquito que era en mí, que es seguir los consejos evangélicos con toda la perfección que yo pudiese, y procurar que estas poquitas que están aquí hiciesen lo mismo» (CV 1,2). Porque Cristo es el Evangelio en persona, centro y norma última de toda vida religiosa, origen y meta de todo carisma. Pero cada fundador, desde la perspectiva unitaria de su carisma, ha tenido una original manera de leer el Evangelio, de contemplar a Cristo y de configurarse con él en un aspecto o dimensión de su misterio. La originalidad de Teresa, su carisma en la Iglesia, le viene precisamente de la configuración con Cristo en un conocimiento por experiencia, de su experiencia mística cristocéntrica[57], fehacientemente documentada —testimoniada— en el libro de su *Vida*.

La experiencia es un conocimiento directo, sabroso, en que se llega a saber algo no por noticia externa, sino por haberlo vivido o padecido en el propio ser. Lo «visto por experiencia —dirá ella—

Teresa y las mujeres en la Iglesia. Glosa al texto teresiano de «Camino 3»», en *Monte Carmelo* 89 (1981) 121-132; T. EGIDO, «Santa Teresa y su condición de mujer», en *Surge* 40 (1982) 255-275; S. ROS, «Santa Teresa en su condición histórica de mujer espiritual», incluido en este volumen.

[57] Conviene dejar bien claro que la mística teresiana, intimista y meditativa, aunque incorpore sustratos de la «devotio moderna», es escasamente afín —por no decir antagónica— de la mística renano-flamenca del siglo XIV, y precisamente por esa decisiva inflexión cristológica, por una profunda humanización de la experiencia de lo divino que la aparta de toda metafísica neoplatónica, muy lejos por tanto del éxtasis acósmico como de la fusión panteísta. Américo Castro, que tuvo geniales intuiciones sobre santa Teresa, no anduvo tan afortunado en su visión general de la mística española cuando dice que «es una importación que nos llega del Norte, de Renania y de los Países Bajos», «muy a destiempo», como un «magnífico anacronismo», «un arcaísmo en lo que atañe a su contenido», «la resurrección de una vieja moda»; expresiones completamente desenfocadas, y por eso mismo contradictorias, cuando más adelante se ve obligado a decir que «para Teresa, Dios es un ser personal; más aún, es la corporeidad de Cristo, que ama, habla y se enoja; no es ningún espíritu que preste sentido inmanente al universo. Hablar de panteísmo en su caso, pese a ciertas audacias de expresión, sería un incoherente anacronismo» (A. CASTRO, *Teresa la Santa y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 1982, pp. 38, 67-68 y 70-71).

es otro negocio que pensarlo o creerlo» (CV 6,3). El pensamiento se ocupa de meras representaciones; la creencia se basa en noticias indirectas que se fundan en la autoridad y veracidad de quien las transmite; en la experiencia, en cambio, se trata de un registro directo e inmediato con la realidad que queda impresa en el alma, de manera «que, sin verse, se imprime con una noticia tan clara que no parece se puede dudar; que quiere el Señor esté tan esculpido en el entendimiento, que no se puede dudar», con «una gran certidumbre que no tiene fuerza la duda» (V 27,5). Lo característico de la experiencia es precisamente este valor de cuño o grabación directa de algo, sin mediaciones ni procesos. La experiencia no es experiencia por ser empírica o sensitiva, como a veces se suele pensar, sino que es empírica por ser intuitiva, como un claro de conciencia en que se abre un espacio de visibilidad de algo que está cabe sí[58].

Pero mejor que seguir dando explicaciones sería dejar oír las suyas, pasar directamente a los propios textos autobiográficos, tan elocuentes y decisivos, desde el acontecimiento de entrada en la experiencia mística, el hecho de la conversión ante la imagen de un Cristo «muy llagado» (V 9,1-3); pasando por los capítulos 26 y 27 en que transmite la percepción de Cristo junto cabe sí como «libro vivo», maestro interior «que deja imprimido lo que se ha de leer y hacer de manera que no se puede olvidar», como quien «hallase toda la ciencia sabida ya en sí, sin saber cómo ni dónde» (V 26,6; 27,2-8); hasta el capítulo último de la inhabitación de Cristo en el centro del alma (V 40,5). Hechos que la llevan a demostrar toda una tesis en contra de ciertos espirituales que, a su parecer, reducían la mediación de la humanidad de Cristo (V 22) [59]. Su experiencia mística

[58] Cfr. M. HERRÁIZ, «Teresa de Jesús, maestra de experiencia», en *Monte Carmelo* 88 (1980) 269-304.

[59] «Esto de apartarse de lo corpóreo, bueno debe ser, cierto, pues gente tan espiritual lo dice. Lo que querría dar a entender es que no ha de entrar en esta cuenta la sacratísima Humanidad de Cristo» (V 22,8). Y doce años más tarde: «Esto es una cosa que escribí largo en otra parte, y aunque me han contradecido en ella y dicho que no lo entiendo, a mí no me harán confesar que es buen camino» (M VI, 7,5). Cfr. ENRIQUE DEL SAGRADO CORAZÓN, «Doctrina y vivencia de Santa Teresa sobre el misterio de Cristo», en *Revista de Espiritualidad* 22 (1963) 773-812; F. GONZÁLEZ CORDERO, «La teología espiritual de Santa Teresa de Jesús, reacción contra el dualismo neoplatónico», en *Revista Española de Teología* 30 (1970) 3-38; S. CASTRO, *Cristología teresiana*, Madrid

en este caso, como han hecho ver acertadamente los estudiosos del tema, es de una enorme afinidad a la experiencia paulina —«miremos al glorioso San Pablo, que no parece se le caía de la boca siempre Jesús, como quien le tenía bien en el corazón» (V 22,7)— y en la misma línea del evangelio joánico: «En esto consiste la vida eterna, en que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo» (Jn 17,3). «¡Ay, hija, qué pocos me aman con verdad!, que si me amasen no les encubriría yo mis secretos» (V 40,1). «Viénenme días que me acuerdo infinitas veces de lo que dice San Pablo, que ni me parece vivo yo, ni hablo, ni tengo querer, sino que está en mí quien me gobierna y da fuerza» (CC 3,10).

Las fuentes de su formación cristológica fueron sustancialmente dos: los Evangelios —«siempre yo he sido aficionada y me han recogido más las palabras de los Evangelios que libros muy concertados» (CV 21,4) [60]— y las *Meditaciones de la vida de Cristo*, del cartujano Ludolfo de Sajonia (V 38,9), obra que le permitió entrar en contacto con los principales textos cristológicos y su aplicación para la vida espiritual [61]. A estas dos fuentes se añade la de su Maestro interior, «porque no era nada lo que entendía hasta que Su Majestad por experiencia me lo daba a entender» (V 22,3). Hay,

1978; T. ALVAREZ, «Humanité du Christ», en *Dictionnaire de Spiritualité* VII/1 (1970), 1097ss.; ID., *Introducción al Camino de Perfección*, ed. facsímil, Roma 1965, pp. 54-66; ID., «Jesucristo en la experiencia de Santa Teresa», en *Monte Carmelo* 88 (1980) 335-365.

[60] Cfr. R. LLAMAS, «Santa Teresa y su experiencia de la Sagrada Escritura», en *Teresianum* 33 (1982) 447-513; M. HERRÁIZ, «La palabra de Dios en la vida y pensamiento teresianos», en *Teología Espiritual* 23 (1979) 17-53.

[61] Entre los años 1502 y 1504 fueron apareciendo los cuatro volúmenes del *Vita Christi cartuxano romanceado* por fray Ambrosio Montesino, que éste presentaba en el «Prohemio epistolar» a los Reyes Católicos como «obra muy espiritual y devota, que provoca a lágrimas y a todo menosprecio del mundo, de consolaciones entrañables y secretas y de autoridad católica y firmísima», y que venía planteada sobre el principio paulino de que «ninguno puede poner otro fundamento para el edificio de las virtudes sino el que está puesto, que es Nuestro Señor Jesucristo». El cristiano debe buscar su familiaridad «pensando de continuo en su santísima vida con toda la devoción que pudiere». Y así lo hizo Teresa, aunque sólo en esta ocasión de *Vida* 38,9 encontremos la referencia expresa a la lectura del libro, pero ahí mismo indica que ese pasaje concreto lo había leído otras veces, además de recomendarlo luego como el primero entre la lista de los «buenos libros» que debía haber en la comunidad (*Constituciones* 8).

pues, una circularidad entre el libro que ilustra la experiencia y la experiencia que ilumina el sentido del libro, y siempre bajo la orientación del Maestro interior, que en una sola palabra revela la profundidad de lo vivido o experimentado: «Hartos años estuve yo que leía muchas cosas y no entendía nada de ellas. Y mucho tiempo que, aunque me lo daba Dios, palabra no sabía decir para darlo a entender; que no me ha costado poco trabajo. Cuando Su Majestad quiere, en un punto lo enseña todo, de manera que yo me espanto. Una cosa puedo decir con verdad: que, aunque hablaba con muchas personas espirituales, que querían darme a entender lo que el Señor me daba, para que se lo supiese decir, y es cierto que era tanta mi torpeza, que poco ni mucho me aprovechaba; o quería el Señor, como Su Majestad fue siempre mi maestro —sea por todo bendito, que harta confusión es para mí poder decir esto con verdad— que no tuviese a nadie que agradecer» (V 12,6).

Se ha hecho ver acertadamente que en el libro de la *Vida* hay como dos libros imbricados: el que escribe ella dando fe de sí misma y el que Cristo ha escrito en ella haciendo de su alma un texto vivo: «Muchas cosas de las que aquí escribo no son de mi cabeza, sino que me las decía este mi Maestro celestial» (V 39,8). «Es otro libro nuevo de aquí adelante, digo otra vida nueva. La de hasta aquí era mía. La que he vivido desde que comencé a declarar estas cosas de oración, es que Dios vivía en mí» (V 23,1). Américo Castro lo supo ver con genial perspicacia: «He aquí el motivo —uno de los muchos motivos— del fascinante encanto de esta autobiografía: la autora al narrar el proceso de su vida incluye en su hacer literario la creación del agente de ese hacer, con lo cual el estilo narrativo adquiere doble dimensión, la de lo narrado y la del *quien* del narrador» [62]. Y esto es lo que convierte al libro teresiano en texto teofánico, revelador del misterio, y en texto teológico, como lugar en el que se sucede la palabra de Dios; de naturaleza bíblica, por tanto, y de experiencia pascual semejante a la de los apóstoles en su encuentro con el Resucitado.

Toda esa experiencia personal testificada en el libro de la *Vida* la transfiere después a dos escritos —*Camino de perfección* y *Cas-*

[62] A. CASTRO, *o.c.*, p. 24.

tillo interior— dirigidos expresamente a sus monjas, sin menoscabo de otros hipotéticos lectores, y con un claro propósito didáctico de ilustrar con esa especie de mapas-guía el itinerario de una vida espiritual cristocéntrica. De ahí precisamente su definición de la comunidad como «pequeño colegio de Cristo» (CE 20,1); su identificación con la casa de Betania, donde se vive a Cristo (CV 17,5-6); un estilo de vida fraterna que tiene su razón de ser en la presencia de Cristo, que es el esposo, el maestro, el señor de la casa, el huésped, el capitán del amor (CV 6,9; 7,10; 11,3; 13,2; 17,5-6; 22,7-8; 23,2); una pedagogía orante que consiste en «tratar con El como con padre y como con hermano y como señor y como con esposo, a veces de una manera, a veces de otra, que El os enseñará lo que habéis de hacer para contentarle» (CV 28,3), pues instruye sin ruido de palabras (CV 24,5; 26, 3-10; M IV 3,2) y es, en fin, el único camino «por quien nos vienen todos los bienes» (M VI, 7,15) [63].

3.3. *El ideal contemplativo al servicio de la Iglesia*

Cristo es el fundamento y el contenido de la mística teresiana. Y el ámbito de su vivencia, el itinerario hacia ella, a la vez que la clave para entenderla e interpretarla, es la dimensión contemplativa, la experiencia teologal de la oración. Aquí está realmente la característica más peculiar del carisma teresiano, la que explica el sentido de su Reforma y la función magisterial de sus escritos; la que, como

[63] Todo el itinerario espiritual del *Castillo interior* está presentado en clave cristocéntrica: «Pongamos los ojos en Cristo nuestro bien» (M I, 2-11); «Pues si nunca le miramos ni consideramos lo que le debemos y la muerte que pasó por nosotros, no sé cómo le podemos conocer ni hacer obras en su servicio» (M II, 1,12); «Por sólo servir a su Cristo crucificado» (M III, 1,3; M IV, 2,10); «Esta casa querría dar a entender aquí que es Cristo» (M V, 2,4); «Dice cuán gran yerro es no ejercitarse, por muy espirituales que sean, en traer presente la Humanidad de nuestro Señor y Salvador Jesucristo» (M VI, 7); «Poned los ojos en el crucificado y haráseos todo poco», «Marta y María han de andar juntas para hospedar al Señor y tenerle siempre consigo» (M VII, 4,8.12). Cfr. S. CASTRO, «La experiencia de Cristo, centro estructurador de «Las Moradas»», en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, vol. II, Salamanca 1983, pp. 927-944.

recordaría Pablo VI en la declaración oficial del Doctorado, «ha llevado a cabo dentro de su familia religiosa, en la Iglesia y en el mundo, por medio de su mensaje perenne y actual: el mensaje de la oración» [64].

Y es que su redescubrimiento de la contemplación no se redujo simplemente a la afirmación y justificación de su importancia. Comportó la propuesta de formas concretas, de ejercicio accesibles a toda clase de cristianos (CV 19,15; 23,5); la instauración de una pedagogía; la propuesta de caminos de iniciación, de métodos para su desarrollo, de respuesta a las dificultades que conlleva, de estímulos para aspirar a sus formas más perfectas. Gracias a la pedagogía de sus escritos, el carisma teresiano de la contemplación se convertiría en una evidencia en el seno de la Iglesia, hasta el punto de que hoy no puede pensarse la realización de la vida cristiana sin la vivencia de esta dimensión teologal.

El hecho de que Teresa «haya sido proclamada doctora mística —escribía entonces el famoso teólogo Karl Rahner— significa que quien enseña «mística» se ocupa de teología, habla a partir de la revelación, comunica interiormente algo a la Iglesia en cuanto tal para edificación de cuantos creen en Cristo». Su carisma, por tanto, se resuelve en «una mistagogía de la experiencia personal de Dios», en la doble función de testigo y de guía práctica, y con la convicción además —seguía diciendo Rahner— de validez para todo hombre, puesto que «en todo hombre hay algo así como una, al menos anónima, confusa, reprimida experiencia fundamental de un reclamo hacia Dios (nacida del mismo ser del espíritu y de la gracia de la autodonación de Dios ofrecida siempre a todo hombre). Esta experiencia fundamental es constitutiva del hombre en su concreta composición (de naturaleza y gracia). Y esta experiencia es «mística», o

[64] El texto íntegro en *Proclamación de Santa Teresa de Jesús como Doctora de la Iglesia Universal. Textos y discursos*, Madrid 1970, pp. 18-29. Cfr. TOMÁS DE LA CRUZ, «Actualidad y razón teológica del Doctorado de Santa Teresa», en *Fe y magisterio eclesiástico. Doctorado de Santa Teresa*, XXVIII Semana Española de Teología, Madrid 1971, pp. 393-406; ID., «Glosa a la bibliografía del Doctorado», en *Ephemerides Carmeliticae* 22 (1971) 495-542; A. BALLESTRERO, «Il magistero di Teresa di Gesù dottore de la Chiesa», en *Rivista di Vita Spirituale* 49 (1995) 667-682, donde revela noticias interesantes que precedieron a la declaración oficial.

(si se prefiere una terminología más cauta) tiene su cumbre en lo que los antiguos llamaban contemplación infusa» [65].

A mi modo de ver, la experiencia contemplativa de Teresa, aparte de ser el capítulo más estudiado por todos los teresianistas [66], creo que ha llegado a alcanzar esa dimensión paradigmática por tres motivos:

En primer lugar, por su raíz evangélica: Teresa ha penetrado a través de la oración en el corazón mismo del Evangelio, participando a su vez en el misterio de la oración de Cristo: «Tenía este modo de oración, que, como no podía discurrir con el entendimiento, procuraba representar a Cristo dentro de mí; y hallábame mejor —a mi parecer— de las partes a donde le veía más solo» (V 9,4). «Acaecíame en esta representación que hacía de ponerme cabe Cristo —que he dicho— venirme a deshora un sentimiento de la presencia de Dios que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí, o yo toda engolfada en El» (V 10,1). Su famosa definición de la oración como «tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama» (V 8,5) coincide perfectamente con lo que debió ser la oración de Cristo: trato frecuente y amoroso, a solas, con quien sabía que le amaba, el Padre. La oración de Teresa nace del misterio de la oración de Cristo, hasta el punto de hacer de ésta, de la oración misma de Cristo, el Padre nuestro, la síntesis de todo el Evangelio: «Es cosa para alabar mucho al Señor cuán subida en perfección es esta oración evangelical, bien como ordenada de tan buen Maestro; y así podemos, hijas, cada una tomarla a su propósito. Espántame ver que en tan pocas palabras está toda la contemplación y perfección encerrada, que parece no hemos menester otro libro sino estudiar en éste. Porque hasta aquí nos ha enseñado el Señor todo el modo de oración y de alta contemplación, desde los principiantes a la oración mental y de quietud y unión» (CV 37,1).

[65] K. RAHNER, «La experiencia personal de Dios más apremiante que nunca», en *Revista de Espiritualidad* 29 (1970) pp. 311-312.

[66] Resultó fundamental el estudio de TOMÁS DE LA CRUZ, «Santa Teresa de Jesús contemplativa», en *Ephemerides Carmeliticae* 13 (1962) 9-62. Tras él ha seguido una inmensa mole bibliográfica que analiza y comenta D. DE PABLO MAROTO, «Oración teresiana. Balance y nuevas perspectivas», en *Teresianum* 33 (1982) 233-281.

El segundo motivo, por su dinamismo teologal. La oración de Teresa no es sólo un ejercicio frecuente, es el motor de toda una vida. Según su misma definición, la oración comporta soledad y amistad; los mismos elementos constitutivos de su ideal comunitario: el «a solas con El solo» (V 36,29) y el «aquí todas han de ser amigas, todas se han de amar, todas se han de querer, todas se han de ayudar» (CV 4,7). La oración, por tanto, es todo un proceso de vida espiritual, personal y comunitario, un camino teologal hacia la unión con Dios, de seguimiento de Cristo (cfr. CV 17,1-2; 18,4; 21,10; Const. 7 y 41) y que se desarrolla en la misma dinámica del amor, pues la sustancia de ésta «no está en pensar mucho sino en amar mucho, y así, lo que más os despertare a amar, eso haced» (F 5,2; M IV,1,7), como hace «el verdadero amante, que en toda parte ama y siempre se acuerda del amado. ¡Recia cosa sería que sólo en los rincones se pudiese traer oración; no a los rincones, sino en mitad de las ocasiones» (F 5,15-16).

Y en tercer lugar, por su dimensión apostólica de servicio a la Iglesia. Es ésta, sin duda, la intuición más original de Teresa y una realización ejemplar en el campo de la vida religiosa. Hasta entonces se había insistido sólo en el valor de la vida contemplativa como fin en sí misma; Teresa en cambio, por su propia experiencia, da sentido apostólico a la contemplación y la abre a la comunión con toda la Iglesia. Orar y vivir por «las grandes necesidades de la Iglesia» (CC 3,7), «todas ocupadas en oración por los que son defensores de la Iglesia y predicadores y letrados que la defienden» (CV 1,2; 3,2.5), este es «el fin para que aquí os juntó el Señor» (CV 1,5; 3,10); «aprovechar almas» (V 32,6), «el bien de las almas y el aumento de su Iglesia» (F 1,6), «ganar algún alma para su servicio, por ser ésta la inclinación que nuestro Señor me ha dado» (F 1,7), «que esto es lo que mucho me lastima, ver tantas perdidas, y esos indios no me cuestan poco» (Carta a don Lorenzo de Cepeda, 17 enero 1570, 20).

Teresa, desde su experiencia orante, descubre que el seguimiento de Cristo se realiza en el servicio a la Iglesia, su cuerpo místico, y que en la Iglesia todo tiene una misión evangelizadora, también la vida contemplativa. Gracias a esta sensibilidad ha podido leer ella de manera distinta los hechos históricos de su tiempo, no ya desde los intereses político-religiosos del poder, sino como signos teofánicos,

reveladores de Dios, y teológicos, esto es, como lugares en los que sucede la palabra de Dios, su clamor profético; de ahí esas expresiones suyas tan sentidas, patéticas, que dirige a sus monjas para que «todas ocupadas en oración, ayudásemos en lo que pudiésemos a este Señor mío, que tan apretado le traen a los que ha hecho tanto bien, que parece le querrían tornar ahora a la cruz estos traidores y que no tuviese adonde reclinar la cabeza» (CV 1,2). «Estáse ardiendo el mundo, quieren tornar a sentenciar a Cristo —como dicen— pues le levantan mil testimonios, quieren poner su Iglesia por el suelo» (CV 1,5). Si sus palabras parecen coincidir con las transmitidas por la propaganda oficial antiluterana, su respuesta en cambio al doble problema —luterano e indiano— no podía ser la mera confrontación polémica o malamente apologética, ni el sometimiento a la fuerza como reconquista a ultranza, sino la profundización en la experiencia de fe que conduce, por fuerza mayor, al descubrimiento del misterio de Dios y a la conciencia de nuestra lejanía en relación con él. Ese es el sentido eclesial de su Reforma, cifrada primordialmente en la inducción a la experiencia, en vivir y comunicar la virtualidad orante, como respuesta alternativa y de mayor eficacia que la de los métodos violentos, porque las cosas santas hay que tratarlas santamente, parece decir Teresa. Los intolerantes pueden proclamar ideas verdaderas y defender causas justas, pero con su intolerancia las degradan.

3.4. *Un nuevo estilo de vida comunitaria*

Todo lo que venimos diciendo, relectura de la tradición espiritual carmelitana, experiencia mística de Cristo, ideal contemplativo al servicio de la Iglesia, se encarna visiblemente en lo que Teresa presentará después a Juan de la Cruz como «nuestro estilo de hermandad y recreación» (F 13,5), un ideal de vida comunitaria que viene configurado por estos tres factores esenciales:

a) Una comunidad que es ante todo el «colegio de Cristo» (CE 20,11), conforme al modelo de la Iglesia primitiva más radical, la apostólica (de ahí la importancia del número trece, como los doce apóstoles con Cristo en medio), pues El está presente en medio de la comunidad (V 32,11), es «el Señor de la casa» (CV 17,7), el que

«nos juntó aquí» (CV 1,5; 3,1), «cabe este buen maestro muy determinadas a deprender lo que nos enseña» (CV 26,10; 24,5) [67].

b) Una comunidad bajo las exigencias de la estricta igualdad y del amor verdadero, donde «todas han de ser amigas, todas se han de amar, todas se han de querer, todas se han de ayudar» (CV 4,7), en «paz y conformidad unas con otras» (CV 7,9), sin lugar a discriminaciones por esas honras que el demonio inventa en los monasterios (CV 36,4) y que ella no duda en calificar de «pestilencia», de «oruga que carcome», de «tóxico que mata las cosas de perfección» (CV 7,10; V 31,21; CV 12,7), como «mayorías» (antigüedad), títulos, ascendencias y tantos detalles más que «en esta casa nunca plega a Dios haya acuerdo de cosa de éstas: sería infierno; sino la que fuere más, tome menos a su padre en la boca; todas han de ser iguales. ¡Oh, colegio de Cristo, que tenía más mando san Pedro, con ser un pescador, y le quiso así el Señor, que san Bartolomé, que era hijo de rey!» (CV 27,6). En fin, todo un estilo evangélico de amor efectivo, gratuito y desinteresado, según el ejemplo y el consejo de Cristo (CV 4,11; 6-7; M V 3,7-12; Const. 28), con el trabajo manual por norma y sin excepciones: «la tabla del barrer se comience desde la madre priora, para que en todo dé buen ejemplo» (Const. 22).

c) Una comunidad humanista, con notas tan peculiares como insólitas para su tiempo: la cultura, las atenciones y virtudes humanas, la suavidad, prudencia y discreción, la llaneza, la afabilidad, la alegría, de manera «que todas las personas que os trataren, amen vuestra conversación y deseen vuestra manera de vivir y tratar, y no se atemoricen ni amedrenten de la virtud. A religiosas importa mucho esto: mientras más santas, más conversables con sus hermanas. Que es lo que mucho hemos de procurar: ser afables y agradar y contentar a las personas que tratamos, en especial a nuestras hermanas. Y no dejéis que se os encoja el ánima y el ánimo, que se podrán perder muchos bienes» (CV 41,7-8) [68].

[67] Cfr. G. Pozzobon, «La comunità teresiana, una significativa esperienza di comunione ecclesiale», en *Teresianum* 33 (1982) 515-585.

[68] Cfr. A. Bizziccari, *L'Umanesimo nella vita e nelle opere di S. Teresa d'Avila*, Milano 1968. Donde mejor se manifiesta este humanismo moderno es en el multiforme contenido de su *Epistolario*. Puede verse al respecto nuestro trabajo «Amor y libertad en el Epistolario teresiano», en *Revista de Espiritualidad* 44 (1985) 533-571.

4. Revitalización «versus» rutinización del carisma

Antes o después, todo carisma está expuesto a lo que Max Weber llama el fenómeno de «rutinización» [69], la pérdida de su capacidad profética, el mimetismo por parte de sus discípulos o seguidores; fenómeno de decadencia —Weber llega a decir que de extinción— que suele ocurrir tras la muerte del fundador, cuando su autoridad carismática es sustituida por otra estructura más estable e institucionalizada de autoridad [70].

Sin llamarnos a escándalo, hay que verlo como un trance inevitable por el que tiene que pasar —por el que de hecho pasa— todo movimiento carismático. Y el de la Madre Teresa, por supuesto, no iba a ser una excepción. Ahí está el episodio, sobradamente conocido, de las manipulaciones a que fue sometida su Reforma de acuerdo con las directrices oficiales impuestas a partir de que un genovés con fervores de neófito, el P. Nicolás Doria, se adueñara de las riendas de la descalcez sin posibilidad de contestación, y el desgarro trágico a que dieron lugar aquellas posturas polémicas sobre la herencia teresiana que hace unos años, con evidente anacronismo y desde perspectivas contrapuestas, han intentado resucitar otros historiadores [71].

[69] M. Weber, *Ensayos de Sociología contemporánea*, Barcelona 1972, p. 364. Fenómeno que aplicado concretamente a la vida religiosa lo calificaba Thomas Merton con el irónico eufemismo de «inercia canonizada». Sobre el otro concepto de «revitalización», cfr. F. Ruiz, *Revitalización personal y comunitaria de la vida religiosa*, Roma 1993 (texto mecanografiado).

[70] La tesis de Weber ha sido corregida por M. Hill, *Sociología de la Religión*, Madrid 1976, para quien «la rutinización del carisma no es un proceso que implique la «extinción» o la «fosilización» del carisma originalmente personal, que puede mantenerse en un cierto estado de latencia para resurgir como un reto extrainstitucional o como una palanca intrainstitucional; en cualquier caso, constituiría una fuente de innovación» (*o.c.*, p. 226). Es ésta, ciertamente, una tesis más atinada y que la misma historia del Carmelo Teresiano podría confirmar con no pocos casos de innovación producidos en buena parte por la fuente escrita de sus místicos fundadores.

[71] Con la diferencia de que donde los antiguos decían Doria éstos se empeñan en decir Gracián. Nos referimos a A. Donázar, *Principio y fin de una reforma*, Bogotá 1968, y a I. Moriones, *Ana de Jesús y la herencia teresiana. ¿Humanismo cristiano o rigor primitivo?*, Roma 1968, a los que ha hecho interesantes puntualizaciones J. Urkiza, «La Beata Ana de San Bartolomé y la transmisión del espíritu teresiano», en *Monte Carmelo* 84 (1976) 151-194.

No es éste el momento de volver sobre esos episodios y mucho menos de entrar en polémicas anacrónicas, sino de proponer la lectura de lo que según santa Teresa debiera ser la permanente revitalización del carisma, el dinamismo renovador al que ella parece aludir en sus escritos con términos frecuentes como «comenzar», «principiar», «determinar» [72].

Afortunadamente, además de palabras, tenemos sobre todo actitudes y hechos muy concretos. En su riquísimo *Epistolario* hay muestras numerosas y fehacientes que permiten ver su caso como una realización ejemplar y una precoz plenitud de la consigna «Ecclesia semper reformanda» aplicada a la vida religiosa [73]. Y es que ella, para ser fiel a su carisma y a su misión en la Iglesia, no dudó en introducir y sugerir mutaciones llamativas en aspectos que antes había considerado básicos para diferenciarse de los calzados, en materia de pobreza, de renta, de hábito, etc., hasta el punto incluso de que si comparamos la carta programática primera de 1562, cuando andaba en ciernes la fundación de San José de Avila, con las redactadas por 1582, al final de sus días, puede afirmarse sin temor a lo hiperbólico que a lo largo de su camino fundacional cambió ella sola en veinte años mucho más que sus hijas en cuatro siglos [74].

Pero resulta que hay también una serie de textos antológicos, de tiempos distintos, que seguramente para nuestro propósito son bien aleccionadores, pues en ellos insiste y apremia a sus hijas e hijos —presentes y venideros— a renovar permanentemente la gracia de los orígenes considerándose ellos mismos como cimientos del edificio. Veamos el tono de estos textos y las situaciones en que han sido expresados:

[72] Este último registra 77 presencias en *Vida*, 52 en *Camino* y 26 en *Moradas*.

[73] La formulaba así el Concilio Vaticano II en su decreto *Perfectae Charitatis*, n. 3: «La manera de vivir, de orar y trabajar ha de ajustarse debidamente a las actuales condiciones físicas y psíquicas de los miembros y, en cuanto lo requiera el carácter de cada instituto, a las necesidades del apostolado, a las exigencias de la cultura, a las circunstancias sociales y económicas».

[74] Lo dicen y lo demuestran con algunos ejemplos elocuentes L. RODRÍGUEZ-T. EGIDO en su amplia «Introducción» al *Epistolario de Santa Teresa*, 2ª ed., Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1984, pp. 19ss. El fragmento dirigido a María Bautista, con fecha del 17 de febrero de 1581, es todo un código de las cotas a las que había llegado el pensamiento y la experiencia de la Fundadora,

— El año 1565, cuando redactaba el libro de la *Vida* en la paz de su primer monasterio, concluía así la crónica fundacional, con estas palabras dirigidas al P. García de Toledo y con la mente puesta en el futuro de sus monjas: «Creo se enfadará vuestra merced de la larga relación que he dado de este monasterio, y va muy corta para los muchos trabajos y maravillas que el Señor en esto ha obrado, que hay de ello muchos testigos que lo podrán jurar, y así pido yo a vuestra merced por amor de Dios, que si le pareciere romper lo demás que aquí va escrito, lo que toca a este monasterio vuestra merced lo guarde; y, muerta yo, lo dé a las hermanas que aquí estuvieren, que animará mucho para servir a Dios las que vinieren y a procurar no caiga lo comenzado, sino que vaya siempre adelante, cuando vean lo mucho que puso Su Majestad en hacerla por medio de cosa tan ruin y baja como yo. Y pues el Señor tan particularmente se ha querido mostrar en favorecer para que se hiciese, paréceme a mí que hará mucho mal y será muy castigada de Dios la que comenzare a relajar la perfección que aquí el Señor ha comenzado y favorecido para que se lleve con tanta suavidad, que se ve muy bien es tolerable y se puede llevar con descanso, y el gran aparejo que hay para vivir siempre en él las que a solas quisieren gozar de su esposo Cristo» (V 36,29).

— Ocho años más tarde, en 1573, después de otros siete conventos femeninos y varios masculinos, pero en tiempos de crisis, de obligada interrupción fundacional y de práctico confinamiento, iniciaba la redacción del *Libro de las Fundaciones* recordando sucesos pasados y advirtiendo para situaciones presentes y futuras: «Pues comenzando a poblarse estos palomarcitos de la Virgen nuestra Señora, comenzó la divina Majestad a mostrar sus grandezas en estas mujercitas flacas, aunque fuertes en los deseos y en el desasirse de todo lo criado, que debe ser lo que más junta el alma con su Criador, yendo con limpia conciencia. Como todas las plá-

a la vez que un reflejo de sus intervenciones: «Sepa que no soy la que solía en gobernar: todo va con amor; no sé si lo hace que no me hacen por qué, o haber entendido que se remedia así mejor».

ticas y trato no salen de El, así Su Majestad no parece se quiere quitar de con ellas. Esto es lo que veo ahora y con verdad puedo decir. Teman las que están por venir y esto leyeren; y si no vieren lo que ahora hay, no lo echen a los tiempos, que para hacer Dios grandes mercedes a quien de veras le sirve, siempre es tiempo, y procuren mirar si hay quiebra en esto y enmendarla. Oigo algunas veces de los principios de las órdenes decir que, como eran los cimientos, hacía el Señor mayores mercedes a aquellos santos nuestros pasados. Y es así; mas siempre habían de mirar que son cimientos de los que están por venir. Porque si ahora los que vivimos no hubiésemos caído de lo que los pasados, y los que viniesen después de nosotros hiciesen otro tanto, siempre estaría firme el edificio. ¿Qué me aprovecha a mí que los santos pasados hayan sido tales, si yo soy tan ruin después, que dejo estragado con la mala costumbre el edificio? Porque está claro que los que vienen no se acuerdan tanto de los que ha muchos años que pasaron, como de los que ven presentes. Donosa cosa es que lo eche yo a no ser de las primeras, y no mire la diferencia que hay de mi vida y virtudes a la de aquellos a quien Dios hacía tan grandes mercedes. No trato de los que fundan las religiones, que, como los escogió Dios para gran oficio, dióles más gracia; sino que, si viere va cayendo en algo su orden, procure ser piedra tal con que se torne a levantar el edificio, que el Señor ayudará para ello» (F 4,5-7).

— A finales de 1576, en el momento más trágico de la Reforma, cuando en vistas de las circunstancias y de la persecución desencadenada contra ella creyó terminado su camino fundacional y su *Libro de las Fundaciones*, cierra éste con esta nueva advertencia: «Plega a Su Majestad que nos dé abundantemente su gracia, que con esto no habrá cosa que nos ataje los pasos para ir siempre adelante en su servicio, y que a todas nos ampare y favorezca, para que no se pierda por nuestra flaqueza un tan gran principio, como ha sido servido que comience en unas mujeres tan miserables como nosotras. En su nombre os pido, hermanas e hijas mías, que siempre lo

pidáis a nuestro Señor, y que cada una haga cuenta de las que vinieren, que en ella torna a comenzar esta primera Regla de la Orden de la Virgen nuestra Señora, y en ninguna manera se consienta en nada relajación. Mirad que de muy pocas cosas se abre puerta para muy grandes, y que, sin sentirlo, se os irá entrando el mundo. Acordaos con la pobreza y trabajo que se ha hecho lo que vosotras gozáis con descanso; y, si bien lo advertís, veréis que estas casas en parte no las han fundado los hombres las más de ellas, sino la mano poderosa de Dios, y que es muy amigo Su Majestad de llevar adelante las obras que El hace, si no queda por nosotras... Porque, si siempre pedís a Dios lo lleve adelante, y no fiáis nada de vosotras, no os negará su misericordia. Si tenéis confianza en El y ánimos animosos, que es muy amigo Su Majestad de esto, no hayáis miedo que os falte nada» (F 27,11-12).

— Y en 1580, enterada del breve negociado por el rey para la institucionalización de la Descalcez como Provincia (pronto Orden) independiente, advierte de nuevo con regocijo indisimulado y con santa osadía: «Ahora estamos todos en paz, calzados y descalzos. No nos estorba nadie a servir a nuestro Señor. Por eso, hermanos y hermanas mías, pues tan bien ha oído sus oraciones, ¡prisa a servir a Su Majestad! Miren los presentes, que son testigos de vista, las mercedes que nos ha hecho y de los trabajos y desasosiegos que nos ha librado; y los que están por venir, pues lo hallan todo llano, no dejen caer ninguna cosa de perfección, por amor de nuestro Señor. No se diga por ellos lo que de algunas órdenes que loan sus principios. Ahora comenzamos, y procuren ir comenzando siempre de bien en mejor. Miren que por muy pequeñas cosas va el demonio barrenando agujeros por donde entren las muy grandes. No les acaezca decir: «En esto no va nada, que son extremos». ¡Oh, hijas mías, que en todo va mucho, como no sea ir adelante! Por amor de nuestro Señor les pido se acuerden cuán presto se acaba todo, y la merced que nos ha hecho nuestro Señor a traernos a esta orden, y la gran pena que tendrá quien comenzare alguna relajación; sino que pongan siempre los ojos en la casta de donde venimos, de aquellos

santos profetas. ¡Qué de santos tenemos en el cielo que trajeron este hábito! Tomemos una santa presunción, con el favor de Dios, de ser nosotros como ellos» (F 29,32-33).

De esta relación de textos y contextos se deduce claramente que a medida que se va definiendo el proceso institucional de la Reforma mayor es el apremio de la Fundadora a revitalizar la gracia de los orígenes, su insistencia a los presentes para convertirse en fundamento del edificio, de los que están por venir, como si lo propio de esa gracia, su virtualidad de crecimiento, fuera un estar comenzando siempre por comienzos sin fin, una disposición a no poner nunca la vida entre paréntesis.

En esta actitud vitalista se diferencia precisamente la autoridad carismática de la mera autoridad legal. De ahí sus memoriales y advertencias al P. Gracián en vísperas del Capítulo de Alcalá, cuando se están fraguando las Constituciones definitivas de la Descalcez, para que no las apriete con detalles creadores de escrúpulos en materia de confesores, de hábito y calzado, de renta y abstinencias, sino dejarlas en anchurosa libertad de espíritu, pues «un alma apretada no puede servir bien a Dios, y el demonio las tienta por ahí, y cuando tienen libertad, muchas veces ni se les da nada, ni lo quieren» [75]. Y de ahí también la consigna a sus monjas, tantas veces repetida, a saber discernir lo esencial de lo accesorio para no relativar lo absoluto ni absolutizar lo relativo: «Entendamos, hijas mías, que la perfección verdadera es amor de Dios y del prójimo y, mientras con más perfección guardáremos estos dos mandamientos, seremos más perfectas. Toda nuestra Regla y Constituciones no sirven de otra cosa sino de medios para guardar esto con más perfección. Dejémonos de celos indiscretos que nos pueden hacer mucho daño; cada una se mire por sí. Porque en otra parte os he dicho harto sobre esto, no me alargaré» (M I, 2,17-18; cfr. C 4; 6; 7; V 13,8-10).

Tampoco aquí es preciso alargarnos más, si no es para concluir con una escena de despedida que ilustra muy bien el sentido de lo que venimos diciendo. Es la escena de cordial despedida que hizo la Madre en Valladolid, en su última caminata, cuando ya iba herida

[75] *Carta* al P. Gracián, 21 febrero 1581.

de muerte, y más por el proceder de ciertas prioras que imponían su autoridad con métodos tan distintos a los suyos:

> «Con diferencia de otras veces, que no consentía que las monjas se le llegasen ni hiciesen sentimiento, que decía era de mujeres, aquel día para todo dio lugar, y con gran caricia abrazó y se despidió de cada una. Y ya que salía por la puerta dijo a todas las monjas estas palabras: Espantada estoy de lo que Dios ha obrado en esta religión. Mire cada una no caiga por ella. No hagan las cosas por sola costumbre, sino haciendo actos heroicos de más perfección. Dense a tener grandes deseos, que aunque no los puedan poner por obra, se saca mucho provecho. Muy consolada voy de esta casa, de la pobreza y caridad que unas tienen con otras. Procuren que siempre sea así» [76].

[76] Lo declara María de San José (Dantisco), hermana del P. Gracián. Cfr. *Procesos*, ed., de Silverio de Santa Teresa, en *Biblioteca Mística Carmelitana*, t. 18, Burgos 1934, p. 321. Para su contexto, cfr. EFRÉN-STEGGINK, *Tiempo y vida de Santa Teresa*, Madrid 1977, p. 968.