

COMISIÓN PROVINCIAL DE SEGOVIA

SANTA TERESA EN SEGOVIA V CENTENARIO DE SU NACIMIENTO



V CENTENARIO DE SU NACIMIENTO

SANTA TERESA EN SEGOVIA

*no se dea por profeta
en a menca de a tra tarde de a su vida
la puda de a i biza u un do a no
no pda q no pudo tra no se lvi dar a*



COMISIÓN PROVINCIAL DE SEGOVIA

SANTA TERESA EN SEGOVIA
V CENTENARIO DE SU NACIMIENTO

Segovia

2016

Imagen de Cubierta: *Santa Teresa de Jesús* (Óleo sobre lienzo). Convento de San José del Carmen, Carmelitas Descalzas de Segovia. «*Mas qué de cosas se ofrecen en comenzando a tratar de este camino. Ojalá pudiera yo escribir con muchas manos para que unas por otras no se olvidaran*» (Teresa de Jesús, *Camino de Perfección*, códice del Escorial, cap. 34,4).

Edita: Ayuntamiento de Segovia

Coordinador: Salvador Ros García

Organiza: Comisión Provincial Diocesana de Segovia

Depósito Legal: SG-252/2016

Índice

<i>Presentación</i>	7
I. LECCIÓN DE APERTURA:.....	9
GUSTAVO MARTÍN GARZO, <i>Teresa de Jesús: La esposa de la canción</i>	11
II. SANTA TERESA EN SEGOVIA:.....	23
ALBERTO HERRERAS DÍEZ, <i>Segovia en tiempos de Santa Teresa</i>	25
SALVADOR ROS GARCÍA, <i>Santa Teresa en Segovia</i>	39
III. CICLO DE CONFERENCIAS:.....	55
MARÍA JOSÉ PINILLA MARTÍN, <i>La imagen de Santa Teresa entre el lienzo y el mármol: Un recorrido entre la obra de Rubens y la obra de Bernini</i>	57
TEÓFANES EGIDO LÓPEZ, <i>Santa Teresa de Jesús. Reflexión histórica</i>	65
JUAN ANTONIO MARCOS RODRÍGUEZ, <i>Teresa de Jesús y los lenguajes de la experiencia. Una mística del diálogo</i>	81

JOSÉ ANTONIO ÁLVAREZ VÁZQUEZ, <i>Las decisiones económicas de Santa Teresa</i>	99
SALVADOR ROS GARCÍA, <i>La «Mística Teología» de Santa Teresa</i>	115
IV. LECCIÓN DE CLAUSURA:	135
CÉSAR A. FRANCO MARTÍNEZ, <i>Homilía para la Eucaristía de clausura del V centenario del nacimiento de Santa Teresa de Jesús</i>	137

PRESENTACIÓN

Teresa de Jesús —hay que decirlo, aunque suene a tópico— es una figura histórica de extraordinaria relevancia, aparte de su conocida popularidad y de los muchos entusiasmos cosechados. Lo fue ya en su época, fuertemente comprometida con la sociedad de su tiempo, y lo ha venido siendo hasta nuestros días con intensidad creciente, como lo demuestra su inabarcable producción: la última bibliografía recoge hasta trece mil títulos de libros y trabajos sobre ella. Sus cualidades personales, sus escritos, su acción reformadora le han valido un lugar destacado en la historia de la humanidad: en la historia social y de las mentalidades, por el influjo que ejerció su forma revolucionaria de vivir la condición femenina; en la historia de la literatura, por «la pureza y facilidad de estilo», «la gracia y buena compostura de las palabras», «una elegancia desafeitada que deleita en extremo» (Fray Luis de León); en la historia del pensamiento, como pionera de la experiencia moderna de la subjetividad; y en la historia de la Iglesia, como promotora de una reforma espiritual, gemela y alternativa a la luterana, que sirvió de modelo a la renovación católica de la vida religiosa.

La celebración del V centenario de su nacimiento (año 2015), con la memoria y los ecos aún recientes de la anterior efemérides (año 1982, cuarto centenario de su muerte), se presentaba como una ocasión propicia —cita obligada— para acercarnos de nuevo a ella y tomar conciencia de esa relevancia, de su presencia y permanente actualidad entre nosotros, máxime en aquellos lugares en los que pervive la huella de sus pasos y la herencia de su espíritu. Por este motivo, la ciudad de Segovia, a la par teresiana y sanjuanista, se comprometió de lleno con la celebración del centenario, constituyendo para ello una comisión provincial, integrada por instituciones y personas competentes del Ayuntamiento de la ciudad, del Obispado de la diócesis, de la Delegación territorial de la Junta de Castilla y León y de la Orden de los Carmelitas Descalzos, para dar a conocer a Santa Teresa desde todos los puntos de vista posibles y a través de las más diversas iniciativas: culturales, religiosas, turísticas, etc.

Entre las múltiples actividades programadas y promovidas por dicha comisión provincial hubo también una serie de conferencias que, tanto por el valor de su contenido como por el interés de los asistentes, hemos querido recoger aquí, en la presente publicación.

En primer lugar se ofrece el texto de la Lección de Apertura, la conferencia con la que se abrió el centenario en Segovia, en la tarde del 19 de octubre de 2014, tras la Eucaristía celebrada en la iglesia del convento de las Carmelitas Descalzas; conferencia que impartió el escritor Gustavo Martín Garzo, en un marco tan entrañable como evocador: en la casa donde Santa Teresa inauguró se novena fundación, en la que permaneció seis meses, desde el 19 de marzo de 1574 hasta el 30 de septiembre de ese mismo año, y que hoy es la sede del colegio de arquitectos.

El día 19 de marzo de 2015, coincidiendo con el aniversario de la fundación teresiana en nuestra ciudad, se inauguró una exposición documental e iconográfica en el Museo de Segovia, que permaneció abierta hasta el 30 de octubre y que contó con unas diez mil visitas. Asimismo se editó un precioso catálogo, coordinado por su director, Santiago Martínez Caballero, con importantes artículos y colaboraciones, dos de las cuales, reelaboradas por los propios autores y con el permiso del director del museo, ofrecemos en la segunda sección del libro.

Pocos días después, en la semana del 23 al 27 de marzo, y en la misma sede del Museo de Segovia, se celebró un ciclo de cinco conferencias sobre la personalidad de Santa Teresa en sus diversos tratamientos o puntos de vista (iconografía, historia, literatura, economía, pensamiento), a cargo de especialistas bien conocidos en las áreas respectivas, cuyos textos son un buen reflejo de las perspectivas abiertas por la reciente investigación y constituyen la parte más nutrida, la tercera, del libro.

Finalmente, el día 18 de octubre se celebró en la Catedral la sesión de clausura del V centenario del nacimiento de Santa Teresa, con una Eucaristía presidida por el nuevo obispo de la diócesis, Monseñor César A. Franco, quien también amablemente nos ha entregado el texto de su homilía.

Al ofrecer ahora la edición de estas conferencias, los responsables de la comisión provincial queremos agradecer la colaboración de todos los que participaron en ellas y a los que, de uno y otro modo, nos ayudaron a realizarlas.

COMISIÓN PROVINCIAL DE SEGOVIA
V CENTENARIO DE SANTA TERESA



I. Lección de Apertura



TERESA DE JESÚS: LA ESPOSA DE LA CANCIÓN

GUSTAVO MARTÍN GARZO
Escritor (Valladolid)

«Cómo no sentirse cerca de Santa Teresa, ya que se le apareció Jesús, salió corriendo y bailó en el centro del convento, en un arrebato desesperado, tocando el tambor para llamar a las hermanas para compartir su alegría? Cuando tenía seis años leyó las vidas de los mártires, y exclamó: “¡Eternidad! ¡Eternidad!” Decidió ir a tierra de moros para convertirlos, no pudo cumplir ese deseo, pero el ardor en ella no dejó de crecer, de modo que el fuego de su alma nunca se ha apagado, y todavía hoy nos calienta. La mística española, es un momento divino de la historia humana». Así se expresa Cioran en *De lágrimas y de santos*, uno de sus primeros libros, y es cierto que esa palabra, *ardor*, puede que sea la que mejor expresa el mundo íntimo de Santa Teresa. Ardor como *encendimiento*, *enardecimiento de los afectos y pasiones*, pero también como *viveza*, *ansia* y *anhelo*. Ardor que, en sus arrebatos místicos la hace gemir como la esposa del Cantar. «Santa Teresa, sigue diciendo Cioran, era una esposa de la canción, un corazón traspasado, el misterio del solitario, de una pasión divina imparcial, la misma fuerza, lo mismo... Todo su tambaleo en un trance de éxtasis es la Esposa del Cantar que deambula y no encuentra, es todo el embebecimiento sabroso, es la esposa de la canción que ha logrado su propósito, o que ha sido secuestrada por sorpresa».

Una esposa en busca de su amado, que sigue su rastro en la oscuridad, que se adentra con él

donde nadie puede verles. ¡Qué extraño es esto para el lector de hoy! Los encuentros místicos de Santa Teresa no tienen nada que ver con nosotros ni con nuestro mundo. Hablan de un mundo que recuerda el bosque de los cuentos infantiles, que es, no lo olvidemos, el territorio donde lo maravilloso siempre genera el runrún envidioso de los ogros, que en Santa Teresa tienen la figura del demonio. De ahí todas las precauciones que se toma a la hora de hablar de lo que allí le pasa. Cioran dice que su insistencia en la obediencia se debe a que no era esta una virtud a la que su naturaleza la inclinase. Antes bien, y desde que era una niña, cuando leía a escondidas de su padre libros de caballería y decidió escapar con su hermano a luchar contra los herejes, siempre hubo en ella una peligrosa inclinación a pensar por su cuenta y a dejarse llevar por sus deseos. Por eso, en sus libros, se disculpa constantemente ante aquellos que vayan a leerlo, pues teme ser juzgada por loca o hereje en un tiempo en que una acusación así podía tener unas consecuencias fatales. Se disculpa es cierto, pero a la vez no deja de hacer lo que quiere, como esos pecadores que confiesan sus faltas aun sabiendo que antes o después las volverán a cometer. No puede dejar de ser la que es, por mucho que lo intente, y tal vez por eso su obra resulta extrañamente actual a los lectores de este tiempo, especialmente a las mujeres que ven en ella una compañera de esas andanzas tuyas por los márgenes de lo real.

Toda su obra gira en torno a la pasión, y a ese fuego que no deja de arder en ella. La palabra pasión para los antiguos designaba todos los fenómenos en los cuales la voluntad era pasiva, y estaba especialmente relacionada con los impulsos del cuerpo. Y es verdad que hay en Santa Teresa una gran fuerza de voluntad, pero no lo es menos que esa manera de proceder no encubre sino una búsqueda de intimidad, de abrir para ella un espacio donde encontrarse a solas con sus deseos. De forma que esos monasterios que no deja de fundar y en los que se recluye con sus monjas bien podrían ser algo parecido a ese cuarto propio del que habló Virginia Wolf, y en el que las mujeres podían por fin estar solas y entregarse a sus lecturas y a sus pensamientos. ¿O debíamos hablar de un huerto, de ese *hortus conclusus* (huerto cerrado) medieval, que era el lugar donde se citaban los amantes. La expresión *hortus conclusus* procede del *Cantar de los cantares*: «Huerto cerrado eres, hermana mía, esposa, jardín cerrado, fuente escondida». En el arte sacro europeo representó la virginidad de María, es decir: su secreto. «Hágase en mí según tu palabra», eso le dijo la candorosa María al inquieto ángel de la Anunciación. Y eso hace Santa Teresa al escribir su libro, ofrecer su propio cuerpo a las voces de ese jardín.

El jardín secreto es la metáfora del libro, del libro como lugar de la vida. Y eso es lo que siente el lector al asomarse a esa obra extraordinaria que es el *Libro de la Vida*. Es curioso que no lo titule *El libro de mi vida*, sino *Libro de la Vida*. Es decir, un libro que dé vida al que lo lea, pues lo que quiere la Santa al escribirlo no es tanto dar testimonio de sí misma ni de sus preocupaciones o dudas como religiosa, que eso bien mirado no la preocupa demasiado, sino de engendrar vida en las palabras. Y eso es lo que hace de ella, por encima de cualquier otra consideración, una es-

critora, como bien nos explica Rosa Rossi en los estudios que la dedica. Alguien que hace de la escritura una forma de compromiso con la verdad, un acto de exigencia máxima. Un artista del hambre, que en su caso es hambre de Dios.

Uno de los relatos más perfectos de Franz Kafka se titula precisamente así: *El artista del hambre*. Su protagonista es un hombre que se exhibe en la jaula de un circo ante los ojos indiferentes de la gente. La situación resulta a la vez cómica y perturbadora. Es una paradoja que se repite en la obra de Kafka, donde con mucha frecuencia los personajes resultan cómicos a su pesar. El ayuno es subsidiario de uno de los temas centrales del escritor checo: la búsqueda de la delgadez y de lo pequeño. El ayunador quiere ser minúsculo: que los demás no le vean. La protagonista de *Josefina, la cantora, o el pueblo de los ratones*, no sólo es pequeña, como corresponde a un ratón, sino que además posee una voz delgada, chillona, tremendamente aguda: la voz que busca las grietas. Y si los personajes de Kafka quieren adelgazar o transformarse en animales minúsculos es sólo para escapar. Encontrar una salida es lo que persiguen sin descanso tanto el mono de *Informe para una academia* como el oficinista de *La metamorfosis*. Ninguno de ellos logrará lo que quiere. El mono se transformará en un hombre sólo para tener que enfrentarse a un horror mayor, el que se deriva de su propia humanidad triunfante; y el oficinista apenas encontrará desde su cuerpo de insecto fugaces instantes de libertad al trepar por las paredes y quedarse suspendido en el techo. Ambos buscan sin éxito un cuerpo apto para huir, para colarse por las grietas y agujeros más pequeños, para escapar de sus perseguidores y acceder a un reino de libertad.

También Santa Teresa ama lo pequeño, también tiene problemas con aquellos que rigen el mundo y se erigen en árbitros de las conductas de los demás. En realidad, su problema es que no la dejan amar como quiere. Al contrario que en Kafka, que no sabe amar, en Santa Teresa hay siempre un exceso de amor. Amor no sólo a Dios, sino al mundo y a sus criaturas. Fue ese amor el que la llevó de niña a buscar en los libros un mundo más amplio y diverso que el que la rodeaba, y más tarde, cuando ya era una muchacha, a sentirse llena de deseo y de ansias de libertad. La religiosidad de Santa Teresa está llena de carnalidad. Por eso sustituye el Dios abstracto de sus confesores por el cuerpo a la vez resplandeciente y herido de Jesús, por eso busca a Dios en el mundo de cada día. Santa Teresa se confunde con los enamorados por ese deseo de lo real, pero también por la confianza de saberse en el único camino que merece la pena recorrer: el camino hacia el lugar donde las cosas pueden ser. La alegría, la excitación que tantas veces la invade nace de ese sentimiento de inminencia, de simpatía profunda con el mundo, que está allí como esperándola. ¿Pero esperándola para qué? Para recibirla, claro, pero también para ofrecerse. Ofrecerse para ser completado.

Esta actitud no es sino una realización de los ideales cristianos, que hacen del hombre el centro del mundo. Eso significa el misterio de la encarnación. Ninguna religión había llegado tan

lejos. Es verdad que en la mitología griega abundaron estos intercambios entre el mundo de los dioses y el de los hombres. Incluso era frecuente que aquellos se encapricharan de criaturas mortales y vivieran apasionadas historias de amor con ellas, aunque enseguida regresaran a su apartado reino sin preocuparse demasiado de las consecuencias de sus aventuras. El misterio de la encarnación es otra cosa. No solo habla de un dios que desciende al mundo a anunciar un nuevo tiempo, sino de una predilección. Como si el Dios terrible del Antiguo Testamento se hubiera quedado contemplando a sus criaturas y hubiera sentido piedad por ellas, por sus locuras, por sus sueños, por sus locas pasiones. Y hubiera deseado estar a su lado. Ese es el verdadero significado de la encarnación, que no es sino un acto de amor de Dios a sus criaturas, pues el que ama quiere confundirse con el objeto que es causa de sus desvelos.

El optimismo de Santa Teresa surge de una confianza sin fisuras en la naturaleza humana. Y si confía en ella es porque es creación de Dios, y es por tanto admirable. Ni siquiera necesita pedir cosas. Confía, su reino es el reino de la gratuidad. La vida misma es un don, un regalo de un Dios que se recrea con el espectáculo de la turbación y el gozo de sus propias criaturas. No, Santa Teresa no tiene problemas con el mundo. Ama y haz lo que quieras, dice San Agustín, cuyas *Confesiones* fueron una de sus lecturas predilectas. El problema de Santa Teresa es qué hacer con su amor. Su amor no solo a Dios, sino a las cosas del mundo. Porque el amor implica riesgos, ya que nos lleva donde no sabemos. No comer, o permanecer infinitamente suspendido en el aire es, en el relato de Kafka, el anuncio de un cambio, una vía de conocimiento. La oración en Santa Teresa tiene el mismo efecto, es el rayo detenido por la voluntad. La oración es una operación de rescate, búsqueda de lo inaudito, pero también expresión de rebeldía frente al vacío, frente a los que proclaman la inutilidad del deseo y el desánimo de la voluntad.

Pero volvamos al *Libro de la Vida*. Tal como nos cuenta Santa Teresa son sus confesores los que le piden que ponga por escrito sus experiencias con la oración, a fin de que sus monjas puedan aprovecharse de ellas y evitar los sufrimientos por los que ha tenido que pasar. Santa Teresa es, en principio una escritora por obediencia, pues son otros los que la instan a que hable de «las mercedes que el Señor me ha hecho». Todo hace pensar, sin embargo, que lo que sus confesores pretenden al pedirle que escriba no es tanto que abra su corazón a los otros creyentes sino a que controle la tendencia al desvarío de ese corazón demasiado apasionado. Santa Teresa es conciente de ello y no sólo permite al confesor que quite, añada o cambie lo que le parezca, sino que incluso está dispuesta a aceptar la destrucción del manuscrito: «No sé si digo desatinos; si lo son, vuestra merced los rompa, y si no lo son, le suplico ayude a mi simpleza con añadir aquí mucho...». La escritura, en suma, se ofrece como un espacio de seguridad y clausura, una suerte de celda de cristal en la que permanecer recluida, pero siempre bajo la mirada de los demás. Y no deja de ser revelador a este respecto que esos mismos confesores la privaran con frecuencia de la comunión y le aconsejaron que procurase distraerse de forma que no tuviese soledad y dispusiera

de tanto tiempo para entregarlo a la oración, conscientes de los peligros que corría si a solas, y sin otro control que su propio querer, se dejaba llevar por esa pasión que nunca dejaba de vivir en ella. «Pasaba de los cuarenta y tres años cuando por vez primera vivió un éxtasis, escribe su biógrafo francés Pierre Boudot. Sus visiones intelectuales se sucedieron sin interrupción durante dos años y medio (1559-1561). Sea por desconfianza, sea para probarla, sus superiores le prohibieron que se abandonase a estos fervores de devoción mística, que eran para ella una segunda vida, y la ordenaron que resistiera a estos arrobamientos, en que su salud se consumía. Obedeció ella, mas a pesar de sus esfuerzos, su oración era tan continua que ni aun el sueño podía interrumpir su curso. Al mismo tiempo, abrasada de un violento deseo de ver a Dios, se sentía morir. En este estado singular tuvo en varias ocasiones la visión que dio origen al establecimiento de una fiesta particular en la Orden del Carmelo».

Esta es la visión a la que se refiere este texto, en palabras de Santa Teresa: «Vi a un ángel cabe mí hacia el lado izquierdo en forma corporal... No era grande, sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan encendido que parecía de los ángeles muy subidos, que parece todos se abrasan... Veíale en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego. Este me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegaba a las entrañas: al sacarle me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor que me hacía dar aquellos quejidos, y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor que no hay desear que se quite, ni se contenta el alma con menos que Dios. No es dolor corporal, sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto. Es un requiebro tan suave que pasa entre el alma y Dios, que suplico yo a su bondad lo dé a gustar a quien pensare que miento... Los días que duraba esto andaba como embobada, no quisiera ver ni hablar, sino abrasarme con mi pena, que para mí era mayor gloria, que cuantas hayan tomado lo criado».

De qué hablamos cuando hablamos de amor, es el título de uno de los libros de relatos de Raymon Carver. Y bien podríamos preguntarnos nosotros ¿de qué habla Santa Teresa cuando habla de Dios? El Dios en el que cree Santa Teresa no es una entidad abstracta, como el dios que postulan los grandes místicos, sino que tienen una dimensión humana. Santa Teresa se dirige a un Dios personal, un Dios que no se confunde con una fuerza o energía básica, como la que se postula en la física o en ciertos sistemas filosóficos o poéticos, como la Voluntad de Schopenhauer o la Intensidad de Leopardi, sino dotado de un pensamiento y una voluntad: un Dios creador que ha querido el mundo como es. No solo habla con él sino que en su libro llega a describirle físicamente: habla de su cuerpo, de sus gestos, del color de sus ojos. Habla de él como la esposa del Cantar lo hace de su amado. Y, como la esposa, también ella busca un lugar escondido y secreto, donde recibirle, pues todo ese mundo de visiones, arrobamientos y gozos inefables, ese mundo de hermosos desatinos de los que ella da cuenta en sus escritos solo dan cuenta del cuerpo transfigurado por el amor.

Santa Teresa nos habla de las cosas extraordinarias con tanta naturalidad que nos vemos obligados a aceptarlas como cosas naturales, y de las cosas naturales con tanta intensidad que no dejamos de descubrir en ellas sentidos inesperados. Decía que Dios andaba entre los pucheros, y no entendía el rechazo que los protestantes manifestaban hacia las imágenes sagradas pues ¿cómo amar algo sin desear tenerlo delante de los ojos y demorarse en su contemplación? Se cuenta que una vez salió de su celda con una imagen del Niño Jesús y se puso a bailar arrobada con ella, lo que arrastró a las otras monjas a ponerse a bailar a su lado como arrastradas por una música inefable. «Aprovechábame a mí también, escribe en su autobiografía, ver campo o agua, flores; en estas cosas hallaba yo memoria del Creador, digo que me despertaban y recogían y servían de libro».

Luego se avergonzaba de que aquellos arrobamientos la sorprendieran en espacios comunes, donde los demás pudieran verla, pues ¿no desean los amantes esconderse, encontrar un lugar donde nadie pueda verles? «Me han tornado los arrobamientos y hame dado pena, porque es —cuando han sido algunas veces— en público, y así me ha acaecido en maitines. Ni basta resistir, ni se puede disimular. Quedo tan corridísima que me querría meter no sé dónde. Harto ruego a Dios se me quite esto en público; pídaselo vuestra merced que trae hartos inconvenientes y no me parece es más oración. Ando estos días como un borracho, en parte». Tal es el poder de ese Dios del amor que la visita.

«Un ruiseñor que canta sin ojos, un lanzador de jabalinas de oro que siente la presencia de los que lloran detrás de los árboles», así define Federico García Lorca la poesía. También Santa Teresa se ve arrebatada por algo que no comprende ni puede explicar, también ella se abre a algo que reclama el reino de la noche para cumplirse, también ese anhelo la sitúa al borde de la locura, y la hace temer, al regresar de sus trances, si lo que ha sentido no será una obra de ese gran embaucador que es el demonio. Pero nunca deja de animarla la confianza de que ese Dios que la guía no dejará que se pierda. Los pasajes en que nos cuenta sus raptos no tienen nada en común con los delirios de un psicótico. Un delirio es un sueño que no se puede compartir, que solo le pertenece al que lo tiene, del que no cabe despertar. Y los delirios de Santa Teresa lejos de apartarla del mundo la devuelven fortalecida al espacio que comparte con los demás, la hacen soñar con una comunidad de iguales, una comunidad de mujeres. Un puente entre la realidad y los sueños eso es la oración para ella. A Santa Teresa le importa su sueño, pero también regresar al mundo real, para poder contar lo que vivió en ese sueño. En realidad, tan pronto se encuentra con Dios corre a reunirse con sus monjas para contárselo. Pero ¿no es eso lo lógico? ¿Qué mujer llegaría a una Casa de Oro, y pasaría luego ardientes noches de amor con un amante invisible sin sentir al momento deseos de contárselo a sus amigas? El mundo de lo masculino se construye sobre la pregunta por el ser propio; el de lo femenino por la del ser del otro. Y como prueba de ello ahí está el *Libro de la Vida*, que es sin duda uno de los libros más extraordinarios, inclasificables y deleitosos que se han escrito en nuestra lengua: «No hay en el mundo, dice Menéndez Pelayo,

prosa ni verso que basten a igualar, ni aun de lejos se acerquen, a cualquiera de los capítulos de la Vida, autobiografía a ninguna semejante, en que con la más peregrina modestia se narran las singulares mercedes que Dios le hizo, y se habla de las más altas revelaciones místicas con una sencillez y un sublime descuido de frases que deleitan y enamoran». Una Sherezade celeste es lo que Santa Teresa soñaba ser.

Pero ¿es justo confundir religión y literatura como estamos haciendo? La literatura no goza de prestigio entre nosotros como vía de conocimiento de lo real. La vemos, a lo sumo, como algo que entretiene y consuela, una tregua en el mar proceloso de los verdaderos problemas de la vida. En nuestro idioma son muchas las expresiones que abundan en esta idea de la literatura como engaño o charlatanería, un territorio solo apto para ilusos, mitómanos o engañabobos. Decir de alguien que es un filósofo es afirmar que pierde el tiempo en disquisiciones que poco tienen que ver con la realidad; tener mucho cuento es fingir lo que no se es; salir a la calle hecho un poema, vestir desastrosamente. La poesía ha perdido su viejo poder de iluminar nuestro camino y no es extraño que el lector actual al enfrentarse a un libro como el *Libro de la Vida* lo juzgue, en el mejor de los casos, como producto de una mente demasiado sensible, en el límite mismo de la locura. ¿No fue así como ella misma llamó a la imaginación: *la loca de la casa*? Santa Teresa, la sublime histórica, esto es lo que piensa ese lector. Pero si la poesía, como dice Nietzsche, es «empeñarse en seguir soñando aun sabiendo que se trata de un sueño», lo real, entonces, ¿dónde está? El creyente (si es que queda alguno) no duda: es el trato con su Dios el que le hace real. El poeta es más modesto y no sabe qué decir.

Pero si el mundo de Santa Teresa pertenece a la religión, ¿por qué podemos leer sus libros como si fueran poesía? «El que ama no quiere», escribió Lorca en su conferencia sobre la poesía. Para el poeta granadino la poesía no surge del querer sino del movimiento del amor. Algo así le pasa a Santa Teresa en la escena de su arrobamiento. Ha cerrado los ojos y ve un ángel pequeño con un dardo en las manos que le clava en el corazón haciendo que dolor y dulzura se mezclen en ella hasta hacerla perder el sentido. Cuando despierta anda como embobada sin sentir deseos de ver o hablar, engolfada en la pena de haber perdido lo que tuvo. Santa Teresa busca a Dios a través del mundo sensible. No se limita a hablar con Dios sino que le ve, y se ve atravesada por ÉL, presa de un encantamiento que va más allá de la contemplación. Algo que en cierta forma recuerda el acto sexual, y son numerosos los autores que han comparado su famoso éxtasis con un orgasmo. Pero ¿acaso una interpretación así aclara lo que en tales instantes la pasa? Porque ¿qué les sucede a los amantes cuando se unen, qué sienten, qué llegan a ver en su trance? Un cuerpo distinto que aquel que tenían antes de encontrarse, un cuerpo más libre, lleno de facultades desconocidas, en el que dicha y dolor, belleza y pena se confunden.

El *Libro de la Vida* abunda en momentos así, momentos en que Santa Teresa habla de esa unión

con Dios, y de los gozos que la proporciona. ¿Esas visiones estaban cerca de la locura, eran crisis histéricas, expresiones incontroladas de una sexualidad encorsetada que se expresaba de esa manera? Ciertamente sorprende la voluptuosidad de la escena, que más parece referirse a un encuentro sexual y por tanto a las fantasías de una pobre monja, incapaz de comprender los deseos de su cuerpo. Pero aunque sea así, ¿no hay en el sexo también un secreto, no implica la búsqueda de algo desconocido? Aun más, ¿no oculta la sexualidad, más allá de su valor biológico, una realidad más honda de la que apenas nos atrevemos a hablar? ¿Una realidad indecible?

Juan Ramón Jiménez dijo que la poesía era lo que no podemos tener de la vida, como dando a entender que hay algo en la vida que nunca podremos comprender ni hacer nuestro. Es el problema de todos los amantes: cómo traer al mundo lo que encuentran en ese lugar secreto donde duermen juntos. Ningún libro lo ha expresado mejor que el *Cantar de los cantares*. En ese libro asombroso dos amantes hablan de ciervos, corderos, azucenas, granadas abiertas, mandrágoras. Es lógico que lo hagan, pues el amor es el reino de la metamorfosis. Por eso sus cuerpos en el lecho son cisnes, ciervos, son arroyos impetuosos, peces veloces, monos glotones, huertos llenos de frutos. ¿Dónde tienen la cabeza, dónde los pies o los brazos...? Lo que Santa Teresa nos describe en su éxtasis no es otra cosa que ese cuerpo del Cantar. Son muchas tradiciones místicas, sobre todo orientales, que han utilizado el sexo precisamente como puente entre lo humano y material y lo divino y etéreo. Tal es la función de Eros, en la mitología griega, y esa es la razón de que se le presente con alas. John Keats decía que el poeta debía estar con los pies en el jardín y los dedos tocando el cielo, y esa es la actitud de Santa Teresa. «En esos arrobamientos, escribe, parece no anima el alma en el cuerpo». Para añadir más adelante: «Acá las más veces ningún remedio hay, sino que muchas veces sin prevenir el pensamiento ni ayuda viene un ímpetu tan acelerado y fuerte, que veis y sentís levantarse esa nube o esa águila caudalosa y cogeros con sus alas».

Lo que se describe en estas líneas es un rapto consentido, la escena de una amante arrebatada en la noche por el ser que ama. Estamos en el reino de la adoración, y adorar algo es abandonar el reino del yo, del sujeto, y desaparecer en esa noche de la que hablan las canciones de alba. Los amantes, en esas canciones, no quieren que la noche termine, no quieren que amanezca porque eso supone encontrarse con aquellos que eran antes de conocerse. «El cuerpo del amor se vuelve transparente», escribe José Ángel Valente en uno de sus poemas. Y añade: «no busca el alba, no amanece el cantor». Es de ese espacio sustraído a la identidad, a la razón, al alba, de lo que habla Santa Teresa en sus trances.

En el capítulo 11 de su autobiografía compara la oración con regar un jardín. Hay, dice Santa Teresa, cuatro modos de regar un jardín: el primero consiste en sacar agua del pozo a fuerza de brazos: este trabajo es sumamente rudo; el segundo, haciéndolo por medio de una noria, obteniendo así, con menor fatiga, una mayor cantidad de agua: el tercero, haciendo venir el agua de un río o

un riachuelo; y por último, el cuarto, sin comparación el mejor de todos, es una abundante lluvia, encargándose entonces Dios mismo del riego, sin el menor trabajo por nuestra parte.

La oración es, en suma, espera de la gracia. Cultivamos un jardín, lo visitamos cada tarde, abonamos la tierra y cuidamos sus plantas, pero de qué sirve ese esfuerzo si el agua no llega graciosamente a nosotros. Pero la gracia no es una respuesta a nuestras preguntas o a nuestros deseos. La gracia es algo inesperado que se añade al mundo, que vive más allá de la necesidad: que surjan alas en un caballo, que una herida desprenda luz, que un cuerpo pueda caminar sobre el agua. La gracia nunca es una respuesta a nuestros deseos sino a algo que ni siquiera sabíamos que se podía desear. Una respuesta a preguntas que no nos habíamos hecho. Tal es el misterio de Santa Teresa, y lo que hace que cinco siglos después de su nacimiento podamos seguir leyéndola con gozo, ha recibido el maravilloso don de transformar la religión en poesía. Porque religión y poesía no siempre son lo mismo. La religión nos ofrece respuestas; la poesía nos enseña a amar las preguntas aun sabiendo que no pueden ser contestadas.

«La poesía, escribió el poeta granadino, no quiere adeptos sino amantes. Pone ramas de zarzamoras y erizos de cristal para que se hieran por su amor las manos que la buscan». Santa Teresa es una de esas amantes, por eso sufre constantes trastornos y llega a enfermar de verdad, porque como el príncipe del cuento de los hermanos Grimm debe abrirse paso en el bosque poblado de zarzas para llegar al palacio de sus deseos. Ella misma en su libro *Las moradas*, habla de ese palacio, y de las distintas estancias que hay en él. Pero el camino que lleva hasta ese palacio está lleno de sufrimientos y los que padeció Santa Teresa desde su ingreso en la orden fueron innumerables. Frecuentes desmayos, problemas digestivos que la hacían devolver la comida, cardiopatías, paroxismos, fiebres, misteriosas dolencias que la mantenían paralizada en la cama y que hacían pensar en una muerte inminente, fueron su camino de perfección. Se ha hablado de crisis epilépticas, de problemas histéricos, de trastornos derivados de unas fiebres reumáticas mal curadas y de otras dolencias reales o imaginarias, pero el caso es que Santa Teresa fue siempre una mujer de salud frágil que tuvo frecuentes y muy dolorosos problemas de salud. Su cuerpo era el cuerpo de todos los seres heridos que aparecen en *La leyenda dorada*, el libro que escribiera en el siglo XI Santiago de la Vorágine y que sería la inspiración de un buen número de las imágenes que pueblan las iglesias católicas. Cuerpos asaeteados o que han perdido alguno de sus miembros, cuerpos llenos de llagas, con la piel ennegrecida por el fuego, que portan los ojos o los senos en una bandeja, cuerpos que hablan del extraño camino que hay que seguir para reunirse con Dios. Los cuerpos de Santa Brigida en el altar, el de San Sebastián lleno de flechas, el de Santa Catalina, despezada por la rueda dentada, el de San Lorenzo en la parrilla ardiente, el de Santa Águeda que lleva los pechos en una bandeja. Cuerpos en que se celebran las bodas misteriosas entre la realidad y el sueño, entre la vida y la muerte, entre lo divino y lo humano, que más allá de su sufrimiento anuncian la aparición de ese otro cuerpo glorioso que habrán de tener cuando se encuentren con Dios.

Pero el cuerpo de Santa Teresa es también el cuerpo de todos los seres heridos de los cuentos. Los cuerpos heridos por la pena o el desprecio de los demás, que no fue sino lo que ella misma tuvo que sufrir a causa del origen judío de su familia y de su condición de mujer. El cuerpo de la Sirenita que debe perder su voz, y camina torpemente, como si el suelo estuviera lleno de puñales, para conseguir lo que ama; el de la Bella Durmiente que vive sumida en un sueño eterno del que nada parece capaz de despertarla, el de la Cenicienta, que debe vivir escondida entre las cenizas, el de aquel príncipe de *Los cisnes salvajes* que se ve obligado a vivir con un ala de cisne en lugar de uno de sus brazos. Es la ley de los cuentos, que nada esté completo, por eso su mundo está poblado de seres y lugares rotos. Seres a los que les faltan los brazos, que no pueden ver o andar, que viven presos en torres que nadie visita, que han perdido la voz o que tienen que realizar las tareas más complicadas o visitar los reinos más extraños.

Santa Teresa siempre cumple con esas tareas y regresa de esos reinos. Le importa su sueño, pero también volver al mundo real, que es donde comparte lo que ha visto con los demás. Como el trapecista, vuela a lo alto, pero sabe que tiene que descender, ocuparse de ese mundo que le espera aquí abajo, entre los simples mortales. Ocuparse de sus monjas, de su escritura, de sus compromisos con cuanto la rodea y con su propia fe. Por eso quiere reformar el Carmelo, para hacer frente a esos compromisos. Para ella, un convento es un lugar real, donde convivir con sus monjas, pero a la vez un espacio interior donde dar cuenta de la vida de sus deseos: un centro del mundo. En eso radica su radical inocencia, en su incapacidad para separarse de su propia verdad. Un convento es un “lugar marcado”, un centro del mundo. La simbología del centro es común a todas las religiones: es un lugar de comunicación. Comunicación entre lo alto y lo bajo, entre la vida y la muerte, entre lo sagrado y lo profano. Pero Santa Teresa quiere que el convento también sea una casa, un lugar donde vivir. De ahí su humor, la ironía que desprenden sus escritos. La ironía transforma el templo en una casa. Santa Teresa no quiere aislarse del mundo y llevarse a sus monjas detrás. El castillo que describe en las *Moradas* es un espacio de ensimismamiento, de enajenación y extravío, pero también el espacio donde podían recuperar la razón. Pero la razón en Santa Teresa siempre tiene, como la esposa del Cantar, una hermanilla secreta, no desposada con lo real. Es ella la que la lleva al lugar de los encantamientos, la que guarda la memoria de ese reino secreto donde encontrarse con lo que ama.

Recuerdo una película sobre Simbad, el marino. Su prometida ha sido transformada en una criatura diminuta y Simbad tiene que correr todo tipo de peligros en busca de una flor cuyo elixir posee el poder de devolverle su tamaño original. Simbad lleva a la princesita consigo y de vez en cuando la saca de su cofrecillo y la deja correr por la mesa, lo que ella aprovecha para provocarle con sus palabras y sus movimientos. Como si le dijera: para amarme tienes que hacerte tan pequeño como yo. Esas escenas son una metáfora preciosa del amor, porque el amor, como el juego de los niños, es el reino de lo pequeño. La celda en que escribía Santa Teresa era un lugar

diminuto, como todas las celdas. Escribía sentada en el suelo, poniendo el papel sobre el duro jergón, ya que apenas había espacio para una mesa. Es curioso señalar a este respecto la importancia que tienen los diminutivos en el *Libro de la Vida* y en el resto de la obra de Santa Teresa. Se ha hablado de su valor afectivo, y de cómo esa forma gramatical expresa el estado de pobreza espiritual del alma que empieza su camino de perfección y tiene que ver con la humildad y con la escasa consideración de sí misma que hay que sentir en relación a Dios, pero su verdadero significado es otro. *Casa de trece pobrecillas, unos trabajosillos envueltos en mil contentos, una triste pastorcilla, estas maripositas de las noches, importunas y desasosegadas...*, todos esos diminutivos son su manera de mantenerse en ese reino de lo pequeño esencial. Lo pequeño es el símbolo de lo que está en el umbral, lo abierto a otras formas de realidad, al lugar donde viven los deseos. Su mundo es el mundo de graciosa afectividad de los villancicos y las canciones populares.

Estoy hablando de lo más escondido, del secreto como presentimiento del cuerpo del amor. Y es justo ese cuerpo el que trata de convocar Santa Teresa a través de la oración en su pequeña celda. ¿No es la oración también hacerse pequeña, desaparecer en ese silencio que es su sola razón de existir? Cuenta Gerald Brenan, en su biografía de San Juan, una anécdota de sus conversaciones con las monjas, durante el tiempo que fue confesor de uno de sus conventos. Una de las monjas, llamada Catalina, que hacía de cocinera, le preguntó ingenuamente por qué cuando ella pasaba junto al estanque del jardín, las ranas que estaban sentadas en el borde se zambullían en el agua y se ocultaban. San Juan le replicó sonriendo que ése era el lugar en que se sentían más seguras. Tan sólo allí podían defenderse y estar a salvo. Y así debía hacer ella también, continuó diciéndole; huir de las criaturas y zambullirse en lo hondo, que es Dios, escondiéndose en él. Muchos años después, en una carta a la priora, San Juan le envió el siguiente mensaje: «Y a nuestra hermana Catalina, que se esconda y vaya a lo hondo».

Es lo que hace Santa Teresa a través de la oración. El camino que la lleva al jardín que tiene que cuidar es el camino de la escritura y la celda en que se refugia se confunde con el cuarto del escritor. «No quiero ver a nadie, no quiero que me turbe la vista de nada; detrás del escritorio, ahí está mi puesto, la cabeza entre las manos, ahí está mi postura», esta es la forma en que Kafka describe su actitud antes de ponerse a escribir. Ovillarse es la postura del aislamiento, pero de un tipo especial de aislamiento, el de quien está ocupado en secreto. «Era una ardilla, sigue diciendo Kafka, era una ardilla, una cascadora selvática, una saltarina, una trepadora, y su cola frondosa era renombrada en los bosques. Esta ardilla, esta ardilla estaba siempre de viaje, siempre en busca de algo, y no podía decir nada, no porque le faltase el habla, si no porque no tenía tiempo que perder».

Tampoco Santa Teresa tiene tiempo que perder, también ella está siempre de viaje, buscando algo que no sabe explicar. No escribe porque se lo hayan pedido sus superiores, pues de otra

forma ¿cómo sus palabras tendrían esa gracia, estarían tan llenas de deseo? Escribir para ella es relacionarse con lo que desconoce. Es decir, pensar. La búsqueda de un interlocutor providencial que le haga decir cosas insospechadas. Por eso, y aunque constantemente se disculpa por lo que hace e incluso da permiso a sus superiores para que destruyan lo que ha escrito, si acaso lo consideran erróneo, ella no puede dejar de meterse, como todas las amantes, en terrenos peligrosos. Como si la escritura formara parte de ese diálogo íntimo y secreto con lo más escondido. Por eso no puede dejar de acudir al encuentro de lo que ama, de hacerlo incluso a deshora, robando tiempo al descanso, «casi hurtando el tiempo y con pena, pues me estorbo de hilar, por estar en casa pobre, y con hartas ocupaciones». En un cuento de *Las mil y una noches*, una princesa que espera a su amante, se pasea desvelada por las noches por su palacio solitario. Y es tal la intensidad de su deseo que su cuerpo desprende luz. También Santa Teresa está desvelada, y como la princesa de ese cuento espera la llegada de alguien. «Es la esposa de la canción que ha logrado su propósito, o que ha sido secuestrada por sorpresa». Por eso su escritura –la sombra que arroja su cuerpo– desprende luz.



II. Santa Teresa en Segovia

SEGOVIA EN TIEMPOS DE SANTA TERESA

ALBERTO HERRERAS DÍEZ
Historiador e investigador
Segovia

«Crecía con fervor la reforma de las religiosas carmelitas descalzas por mano de aquella fuerte mujer; que para tanta empresa halló el Espíritu Santo, nombrada en el siglo doña Teresa de Ahumada, y hoy en el catálogo de los santos Santa Teresa de Jesús, que fundados ya ocho conventos, estaba en el de Salamanca, donde tuvo revelación de que viniese a fundar a nuestra ciudad un convento donde el sumo Dios sería alabado y servido»¹.

Con estas sentidas palabras refiere Diego de Colmenares, en su *Historia de Segovia*, el impulso que trajo a Santa Teresa de Jesús hasta nuestra ciudad para la que sería su novena fundación.

Cuando al anochecer de aquel 18 de marzo de 1574 la Santa llegó por vez primera a Segovia, se encontró una ciudad muy diferente de la actual. Segovia estaba llegando al ecuador de su siglo de oro, tanto desde el punto de vista demográfico como económico, que abarcará los cien años, entre 1530 y 1630.

¹ COLMENARES 1637, cap. XLV, párrafo VI.

1. Una ciudad en expansión

Segovia, en 1530, contaba con 12.500 habitantes aproximadamente, que pasarían a ser 17.600 en 1561 y 19.500 en 1586. Esto supuso que en los treinta y un años que van de 1530 a 1561 el crecimiento de su población fue del 40,8% al que hay que añadir otro 16% de aumento entre 1561 y 1586. En cincuenta y seis años, Segovia aumentará su población en un 56,8%: algo más de un 1% anual. La Santa llegaba a una ciudad en plena explosión demográfica que hizo de Segovia la tercera ciudad más poblada del reino de Castilla, tras Valladolid y Salamanca, lo que resulta aun más sorprendente si tenemos en cuenta que al inicio del siglo XX no llegaba a los 14.000 habitantes².

Tres años antes de llegar la Santa a la ciudad, habían llegado 958 moriscos procedentes de las Alpujarras, que debieron asentarse en los arrabales, y que ejercían casi todos los oficios, a excepción de los relacionados con el obraje de los paños. Los 4.409 vecinos que señala el censo de 1561, según Bennassar, ocuparían unas 3.820 casas³.

La tipología de la vivienda se observa muy bien en el dibujo que realizó para Felipe II en 1562, Antón van den Wyngaerde, aunque variaba un poco según se tratase del recinto amurallado o los arrabales.

La especulación urbanística era muy fuerte en la zona murada y obligaba a un mayor crecimiento de la vivienda en altura. Las viviendas de familias nobles ocupaban extensos solares, en consonancia con la posición social de su propietario, y se articulaban en torno a un patio porticado en tres de sus cuatro lados, con amplias estancias y altos forjados. La planta baja la ocupaban las caballerizas, dependencias para servicios y habitaciones de la servidumbre. Las salas nobles y habitaciones de la familia se situaban en la primera planta. Una segunda daba cobijo a paneras y sobrados, y era allí donde se abría una galería porticada de madera, llamado “tirador”, la cual denotaba la actividad pañera del propietario de la casa, utilizada para el secado de lanas y paños. Si la casa provenía de bastantes años atrás, era común la existencia de uno o dos torreones en las esquinas que, a veces, presentaban merlones volados que revelaba su uso defensivo durante las revueltas nobiliarias de los siglos XIV y XV. En la parte posterior se abría una huerta o jardín.

Las viviendas populares ocupaban solares más pequeños y estrechos a causa de las particiones y podían alcanzar las cuatro alturas en la zona comercial del recinto intramuros: la Calle Real.

² RUIZ HERNANDO 1986, 78 y 122.

³ BENNASSAR 1968.

Eran de ladrillo visto, entramado de madera, con pisos de ladrillo al interior y paredes encaladas. Pocas de ellas disponían de corral, que eran diminutos.

La especulación disminuía conforme se entraba en los arrabales, aunque aún era fuerte en la principal arteria comercial, prolongación de la Calle Real intramuros: la Calle Real del Mercado, que abarcaba desde la plaza del Azoguejo hasta la actual calle de José Zorrilla, conformando un eje viario cuya fisonomía se mantuvo hasta la década de los sesenta del pasado siglo. Muchas viviendas presentaban soportales levantados sobre columnas de granito, en las colaciones de San Clemente, Santa Columba y Santa Eulalia, o pies derechos de madera, en el último tramo entre el antiguo Convento Trinitario y la ermita del Cristo de la Cruz. Conforme se alejaban del Azoguejo, las viviendas populares disminuían en altura, no pasando de dos plantas la mayoría de las situadas en las parroquias de Santo Tomás, El Salvador, San Justo y San Lorenzo.

Aunque los arrabales eran los barrios artesanos y obreros por excelencia, también albergaban viviendas de nobles y, sobre todo, de “*mercaderes hacedores de paños*”, como el conservado palacio de los Ayala Berganza, en la parroquia de San Millán, o el desaparecido de Diego de Riofrío, frente al Convento Trinitario, en la colación de Santo Tomás.

En la época de los Reyes Católicos se había extendido la moda de construir la fachada principal de los palacios en piedra cárdena, lo que distinguía muy bien las viviendas nobles de nueva planta, aunque en ocasiones se sustituyera la antigua fachada de mampostería y tapial por una granítica, como en la Casa de los Picos, cuyos balcones volados fueron los primeros de la ciudad, en opinión del Marqués de Lozoya, abiertos algunos años antes de la llegada de la Santa a Segovia.

La actividad constructiva más importante que se llevaba a cabo entonces en la ciudad, y que aún se prolongaría a lo largo de un siglo, era la construcción de la nueva catedral.

En 1520, mientras la sublevación comunera se extendía en Segovia, los partidarios del emperador se atrincheraban en el Alcázar, ocupaban militarmente la catedral románica de Santa María, situada ante la fortaleza, expulsando al deán y cabildo. Los comuneros trataban de entrar en el templo para, desde allí, asediar la fortaleza, luchando en su interior cuerpo a cuerpo. Una vez tomada la catedral siguió la lucha seis meses: los realistas disponían de artillería y los comuneros solo arcabuces, llegando a levantar laudes, desmontar rejas y la sillería del coro, y usarlas como barricadas.

La fábrica del templo sufrió graves daños, pero no hasta el punto de impedir su reconstrucción. La revuelta dejó patente la inconveniencia de la proximidad de Alcázar y Catedral, lo que sirvió al emperador para desembarazarse de su incómoda vecina: por cédula de 28 de agosto de 1523 ordenó

su traslado a otro punto de la ciudad. El emperador apareció como gran benefactor de la obra, ofreciendo mucho –más de siete mil ducados– pero pagando poco: el cabildo solo consiguió completar el pago de 4.000 ducados en 1544 y se gastó más de 90.000 maravedís en intentar en vano cobrar el resto. Durante el asedio, el cabildo se había trasladado al convento de Santa Clara y en su iglesia habían mantenido la continuidad del culto, fue necesario comprar las más de cien casas entre Santa Clara, Almuzara y calle Mayor, necesarias para levantar la nueva fábrica.

El 24 de mayo de 1525, el obispo don Diego de Ribera procedía a la ceremonia de apertura de cimientos. Se hizo por el hastial de poniente, a los pies, y no por la cabecera como era habitual. El acto de colocación de la primera piedra supuso la reconciliación del emperador con la ciudad y, dentro de ésta, la reconciliación entre sus vecinos enfrentados en ambos bandos. El obispo concedió perdón general a cuantos contribuyeron a la ruina del viejo templo, por ello la puerta que se abre en el lugar, que comunica la nave principal y el enlosado, se conoce como Puerta del Perdón.

Las obras habrían de durar 150 años: los de mayor prosperidad económica de la ciudad y los de mayor interés historiográfico, pero parece que con su conclusión la ciudad quedó exhausta, tanto económica como poblacionalmente, permaneciendo en un letargo del que no comenzaría a remontar hasta bien entrado el siglo XX.

Cuando la Santa llegó a la ciudad estaban construidas las naves y se oficiaba en ellas, el crucero y la capilla mayor se habían iniciado doce años atrás y hacía seis años que se había culminado la torre, rematada por una aguja gótica de caoba, similar a la de la Catedral de Toledo, que la convertía en la más alta de todo el reino de Castilla, superando a la Giralda, que lo había sido hasta entonces.

Conforme avanzaba la construcción de la nueva catedral, se iban desmantelando los restos de la antigua de Santa María. El dibujo de Wyngaerde de 1562 aun muestra parte de la nave románica, pero cuatro años antes de la llegada de la Santa a Segovia, en 1570, los restos fueron eliminados al acondicionar la explanada frente al Alcázar como escenario de las celebraciones festivas con motivo de la boda de Felipe II con Ana de Austria, su cuarta y última esposa. El paso del cortejo a través de las Canongías obligó a otra modificación urbanística: la demolición de dos de las tres puertas con que contaba el recinto, que se situaban al inicio y al final de la actual calle Daoiz, aunque en la revuelta de las Comunidades se habían quitado las hojas de madera de las tres y no habían vuelto a colocarse. Estos hechos, junto a la construcción de la nueva catedral, impulsaron el proceso de dispersión de los canónigos desde su antiguo barrio medieval y la pérdida de su carácter casi monacal⁴.

⁴ COLMENARES 1637, cap. XLIV, párrafo II.

Siete años después de iniciada la nueva catedral, en 1532 se hundió la vieja iglesia románica de San Miguel y la ciudad aprovechó su reconstrucción para unificar los dos espacios públicos que la rodeaban en uno solo, dando origen a la actual Plaza Mayor. El nuevo templo de San Miguel, en el que intervino el arquitecto de la catedral Rodrigo Gil de Hontañón, se había acabado en 1558. La Santa vio, pues, el origen de lo que hoy conocemos como Plaza Mayor, aunque no se había levantado aun ninguna de las casas más antiguas que se sitúan en ella, pues hasta 1583 el concejo no comprará las primeras casas sobre las que se construirá el Ayuntamiento.

Un cuarto de siglo antes de la llegada de la Santa, frente a la nueva catedral y muy cerca de la primera sede de la fundación, se había levantado un palacio *“por cierto caballero que puso en el empeño mayor magnificencia que la consentía su menguada hacienda, la cual, al terminarle, quedó tan mal parada que el nuevo y ostentoso edificio hubo de ser embargado por el fisco”*⁵. Felipe II se lo regaló a Diego de Espinosa, que ocupó sucesivamente los cargos de presidente del Consejo de Castilla, Inquisidor General, encargado de las negociaciones y asuntos de Italia, jefe del Consejo de Estado, jefe del Consejo Privado, obispo de Sigüenza y cardenal en 1568. Muerto el 5 de septiembre de 1572, el palacio pasó en herencia a Juan Fernández Espinosa, que lo venderá en 1602 a María Márquez de Prado y González de Vivero, natural de El Espinar, casada con Antonio de Peñaranda, regidor perpetuo de la ciudad. Su biznieto, Gaspar Márquez de Prado, será distinguido por el rey Carlos II en 1687 con el título de Marqués del Arco.

La familia Márquez de Prado disponía de cuantiosa hacienda, procedente de sus negocios ganaderos, y en tiempos de la Santa ya habían adquirido la casa levantada por los Del Hierro sobre el solar de Diego Enríquez del Castillo, cronista de Enrique IV, a quienes se la había comprado su pariente el famoso secretario Gonzalo Pérez, que hoy sigue luciendo magnífica fachada plateresca de granito.

No lejos de la casa que albergará al Carmelo, en el antiguo barrio de la judería, en la casa que en 1529 perteneció al Doctor Diego Fernández de Laguna, donde pudo nacer y vivir su hijo el famosísimo Doctor Andrés de Laguna, médico del Papa y del Emperador, su ahora propietario, el regidor Francisco Messía de Tovar, iniciaba las obras de construcción de una nueva fachada de granito «que lleva sobre la puerta un balcón entre pilastras estriadas que sostienen un frontón, ya herreriano; a los lados campan los blasones de Messía de Tovar, González y Quirós, con sus tenants, y de los extremos de la cornisa asoman monstruosas gárgolas»⁶. Los Messía de Tovar po-

⁵ MARQUÉS DE LOZOYA 1978, 38.

⁶ IBID., 38, n. 3.

seían cuantiosa hacienda en Villacastín y ostentarán, desde 1627, el título de Condes de Molina de Herrera. Hoy la casa es propiedad municipal y alberga, junto a otros servicios, las concejalías de Cultura, Turismo y Patrimonio.

Dos siglos y medio ha que se había levantado en la Plaza de San Martín, frente a la cabecera de la iglesia, la fuerte torre que remataba la casa solar de los Cuéllar, una de las familias más antiguas y nobles de la ciudad, vendida en 1520 a Jerónimo de Mercado. Sus herederos, a su vez, la habían vendido a Don Francisco de Eraso, del Consejo de Su Majestad y su Secretario de Estado, y Wyngaerde la identifica con el apellido en su dibujo. Once años después, durante la primera estancia de la Santa en Segovia, el Secretario estaba construyendo el magnífico palacio que ha llegado hasta nosotros, conocido por el apelativo “de Lozoya” al pasar su propiedad a doña Francisca Bernarda Hortega de Lara y Aguilar, casada con don Juan de Contreras Girón, segundo Marqués de Lozoya, en 1687.

2. Economía

La mencionada explosión demográfica de Segovia no tuvo su origen en el aumento de la actividad agraria, que alcanzaba su culmen en el momento de la llegada de la Santa a la ciudad, pues la población activa dedicada a la agricultura era sólo un 3%. La causa no fue otra que el gran desarrollo de su industria pañera, que daba trabajo a más de la mitad de la población activa. Los orígenes de esa industria hay que buscarlos en la Edad Media, pero hasta el siglo XV producía, sobre todo, géneros bastos destinados a cubrir una demanda poco cualificada. En 1511 se aprobaron en Sevilla las nuevas Ordenanzas para el Obraje de los Paños, y Segovia no podía atender a las mejoras exigidas, entre otros motivos por falta de lana fina. La reconversión fue dura, y ésta fue una de las causas de la Guerra de las Comunidades: los comuneros querían blindar el necesario suministro de lana para la pañería fina nacional antes de autorizar la exportación, a Flandes principalmente, lo que hizo que Burgos no se alinease con los sublevados, siguiendo los intereses de sus comerciantes y la importancia de su Aduana.

Tras la derrota de Villalar, la industria pañera segoviana fue capaz de superarse y conoció un crecimiento muy notable, hasta el punto de que hacia 1580 se fabricarían 13.000 piezas de paño, las mismas que en Florencia y más que en Mantua, lo que convirtió a nuestra ciudad en uno de los principales centros textiles de Europa, con más de seiscientos telares⁷.

⁷ RUIZ HERNANDO 1986, 78. GARCÍA SANZ 1991, apunta que entre 1579 y 1584 se pudieron fabricar unos 16.500 paños anuales. Cada pieza medía unos 30 metros de largo, más de 2 de ancho, y pesaba unos 30 kilos. El consumo anual de lana podía alcanzar las 50.000 arrobas en limpio, que antes del lavado suponía el doble.

Los denominados “mercaderes hacedores de paños” eran en realidad tratantes en lanas que encargaban las distintas operaciones de que constaba el obraje –cardar, apartar, teñir– a familias que las llevaban a cabo en pequeños talleres artesanos domiciliarios ubicados casi en su totalidad en los arrabales y aldeas de su alfoz, siendo el hilado labor realizada sobre todo en el medio rural. Se comprende, pues, que en 1515 se afirmase, no sin cierta exageración, que veinte mil personas y más gentes de treinta leguas alrededor se dedicasen al hilado y se explica que entre 1561 y 1586 el arrabal concentrase el 70% de la población de Segovia. Solo los procesos de cardado y tundido de los paños se hacían en obradores propiedad del “mercader” y, junto a las oficinas –denominadas “contadores”–, y almacenes para las materias primas y las piezas terminadas, se solían situar en la planta baja de la vivienda del “mercader”.

Las labores de abatanado de los paños se realizaban en establecimientos ajenos a los “mercaderes”. Hacia 1580 había en la ciudad 15 batanes, pero por lugares próximos de la tierra de Segovia había más: tuve ocasión de verificar documentalmente la pujanza del batán de dos mazos que funcionaba en Armuña, en el nacimiento del arroyo Caldillas, a los que en 1568 se afirmaba «vienen a batanar muchas gentes» cuando era propiedad de Damián de Vargas del Castillo⁸.

Los “mercaderes hacedores de paños” eran el auténtico motor económico de la ciudad y de la importancia de su labor dejó constancia Colmenares al afirmar que eran «verdaderos padres de familia, que dentro de sus casas y fuera sustentaban gran número de gentes; muchos de ellos a doscientas y muchos a trescientas personas; fabricando por manos ajenas tanta diversidad de finísimos paños; empleo comparable con la agricultura y muy importante en cualquier ciudad y reino»⁹.

Aunque la industria pañera fuese la más importante, pues en 1586 daba trabajo a la mitad de los vecinos activos de la ciudad, no era la única industria pujante en Segovia. Muy notable era el curtido de pieles, que por entonces tenía lugar en 38 tenerías donde trabajaban 130 maestros curtidores, y con las badanas más finas y suaves se fabricaban los famosos sombreros de ala ancha, que tantas veces hemos visto en el cine y el teatro, labor a la que se dedicaban no menos de 80 maestros sombrereros.

⁸ HERRERAS DÍEZ 2011, 278 y 416. También cabe recordar que aún se conserva en la ciudad, en la colación de El Salvador, una calle denominada «De los batanes».

⁹ COLMENARES 1637, cap. XLIV, párrafo V.

3. Segovia monástica

En 1574 la ciudad ya contaba con bastantes asentamientos monásticos, siendo los más antiguos los que se levantaron fuera del recinto amurallado, concretamente en las riberas del Eresma, cuyo valle, a la vez fértil y retirado, era muy propicio para albergar conventos.

En un extremo del barrio de San Lorenzo ya existía el monasterio de San Vicente cuando en 1156 sus religiosas abrazaron la regla cisterciense. Veinte años más tarde se fundó, aguas abajo en el mismo lado del valle, el monasterio de frailes premostratenses de Nuestra Señora de los Huertos.

En las primeras décadas del siglo XIII serían trinitarios y dominicos los que allí levanten sus cenobios. San Juan de Mata fundó el convento trinitario de Nuestra Señora de Rocamador en 1206 y doce años más tarde se sitúa la llegada a la ciudad de Santo Domingo de Guzmán, su predicación y su retirada a la conocida como Cueva de Santo Domingo, lo cual dio origen a la primera fundación del Santo en España: el convento de Santa Cruz en la margen izquierda del río.

En 1241 ya estaban instalados los franciscanos en una humilde casa cuya iglesia era la parroquial de San Benito, hoy desaparecida. Ya en el siglo XV construyeron su magnífico convento en el Arrabal Grande. Antes de mediados de ese siglo llegó a la ciudad la primera comunidad clarisa que se instala en la colación de San Miguel. El convento de Santa Clara se amplió en 1399, pero en 1488 se trasladó al de San Antonio el Real, ahora extramuros, y la comunidad vendió Santa Clara al cabildo en 1511. Su solar sería la base sobre la que se articuló la construcción de la nueva catedral.

El siglo XIV solo verá la llegada de una comunidad: la mercedaria que levantó su convento en 1367 en el barrio de la Almuzara, muy próximo a las casas que albergarán a la Santa y sus monjas.

A principios de 1448 llegaron a Segovia los monjes jerónimos, pero la construcción de su espléndido monasterio se inició algunos años después, volviendo a ser el valle del Eresma el lugar elegido. Poco después llegaron los canónigos regulares de San Antonio Abad y fundaron un hospital en el Arrabal Grande. En 1485 se fundó la segunda comunidad de monjas clarisas: la de Santa Isabel, en la colación de Santa Eulalia.

Desde el inicio del XVI se prodigan nuevas fundaciones. Las monjas de la Humildad, de la regla de San Agustín, se instalaron intramuros, junto al matadero en 1552, pero en 1592 el obispo las unirá con las también agustinas de la Encarnación, ubicadas frente a San Antonio el Real, donde permanecen y son conocidas como las monjas de Santa Rita. Los agustinos fundaron en

1556 y los jesuitas en 1559. Ambos recintos se elevaron en lados opuestos del recinto amurallado, pero en ambos casos la extensión y grandiosidad de sus cenobios marcaron para siempre el perfil de la ciudad. Solo dos años antes de llegar la Santa a la ciudad se establecen las franciscanas clarisas en el convento del Corpus Christi, en la antigua sinagoga mayor.

También hubo dos traslados de sedes en ese siglo. La comunidad de madres dominicas establecidas extramuros, desde fecha indeterminada, en el convento conocido como Santo Domingo de los Barbechos, cerca del inicio del acueducto, se trasladaron en 1513 al recinto amurallado a unas casas propiedad de Juan Arias de la Hoz, que ampliaron con otras en 1522. Y los trinitarios abandonaron su convento junto a la Fuencisla en 1566 y subieron a la plazuela que se abría en la Calle Real del Mercado, zona «donde cargaba la población con la fábrica de la lana»¹⁰.

Numerosa era, pues, la nómina de establecimientos conventuales en la ciudad en 1574, cuando la misma se acrecentó con el convento del Glorioso Patriarca San José del Carmen. Pero el afán aún habría de continuar algunos años. Extramuros, los franciscanos descalzos fundan San Gabriel en 1579; la rama masculina carmelita reformada vendrá de la mano de San Juan de la Cruz en 1586, para ocupar el antiguo convento trinitario abandonado hacía veinte años, y los carmelitas calzados se situarán en las inmediaciones del Azoguejo en 1593. En la ciudad amurallada, los mínimos de San Francisco de Paula fundarán el convento de Santa María de la Victoria en 1592, los hospitalarios de San Juan de Dios en 1595, las concepcionistas franciscanas lo harán en 1601 sobre unas casas de Diego Arias en la colación de San Román y los capuchinos en 1637, cuando levanten junto a San Quirce su enorme y fuerte convento que cerrará el perfil de la ciudad en una zona de escasas construcciones.

Así, entre la segunda mitad del siglo XVI y las primeras décadas del XVII Segovia quedará configurada como una «ciudad conventual»¹¹ que se hará más ostensible cuando se acentúe su decadencia con la consiguiente pérdida de población, y justificará la afirmación de Antonio Ponz, cuando visita la ciudad en 1781: «Segovia apenas tiene hoy dos mil vecinos, número desproporcionado a sus veinte y cinco Parroquias [...]. Parece también desproporcionado el número de veinte y un Conventos para tan corto vecindario; pues aunque Segovia tuviera seis tantos más de gente, como acaso la tuvo algún tiempo, podría estar bien servida con el expresado número de iglesias»¹².

¹⁰ COLMENARES 1637, cap. XLIII, párrafo II.

¹¹ BARRIO GOZALO 1995, 17.

¹² PONZ 1787. Carta VIII, 227-228.

4. Allanando caminos a la fundación

La idea del establecimiento de un nuevo Carmelo en Segovia fraguó en la mente de doña Ana de Jimena, viuda ya de don Francisco de Barros y Bracamonte, que vivía con sus hijos Diego y María, tras conocer la noticia de la Reforma del Carmelo iniciada por la Santa, a través de su prima Isabel de Jimena que había ingresado como novicia en el monasterio de Salamanca, donde profesó el 4 de junio de 1573, con el nombre de Isabel de Jesús.

Don Francisco y doña Ana vivían en la parroquia de San Martín. Don Francisco era hijo de Diego de Barros, propietario que fue de las casas llamadas de Torrecarchena, sobre las que se produjo la fundación del Colegio de la Compañía en 1559. Los hermanos de don Francisco eran muy significados en la ciudad por su clase y cualidades: don Álvaro, don Alonso, don Fernando, que fue canónigo y prior del cabildo catedral, doña Francisca, doña Leonor, que estuvo varios años en el beaterio de La Encarnación, y doña María, religiosa clarisa.

La hacienda del matrimonio radicaba sobre todo en sus posesiones de Colmenar del Arroyo, lugar próximo a El Escorial, donde probablemente fallecería don Francisco en febrero de 1566, aunque fue enterrado en San Francisco, en la capilla propiedad de la familia.

Doña Ana escribe varias cartas a la Santa e, incluso, llega a entrevistarse con ella en Ávila, como así lo recoge en el capítulo XXI del *Libro de las Fundaciones*. Le transmite no solo el interés por la fundación sino su deseo y el de su hija de entrar en religión.

Mientras ella será la encargada de allegar todo lo necesario para la nueva casa, en lo referente a la búsqueda de una idónea y, sobre todo, a las gestiones para conseguir los permisos correspondientes contará con la ayuda de su primo Andrés, a su vez hermano de Isabel de Jesús.

Andrés e Isabel, hijos de Diego de Jimena y Ana Temporal, pertenecían a una familia de «mercaderes hacedores de paños» muy conocida y respetada en la ciudad. No en vano su abuelo Juan se destacó por ser uno de los que más persiguieron poner paz y sentido común en medio del caos de las Comunidades en 1520 en la ciudad. Juan Jimena, parroquiano de Santa Columba, fue de los primeros en recorrer con éxito la senda de los paños finos, con tal maestría que el velarte que fabricaba era conocido como «Velarte de Juan Jimena»¹³.

¹³ Desde mediados del siglo XVI los paños segovianos por excelencia serán los conocidos como *Veintidosenos Finos Negros*, así conocidos por tener 2.200 hilos de urdimbre. Géneros de calidad superior eran los *Veinticuatrenos*, *Velartes* y *Superfinos* (de treintenos en adelante). Los Velartes tenían como mínimo 2.600 hilos de urdimbre.

Andrés de Jimena era regidor de la ciudad y, por tanto, le fue fácil conseguir la autorización del Ayuntamiento para el establecimiento del Carmelo. También tramitó el permiso ante el obispo Don Diego de Covarrubias, pero en ambos casos no se expidieron documentos por escrito sino que los acuerdos fueron de palabra.

Don Andrés era personaje muy activo en la ciudad: en 1558 fue uno de los encargados de preparar el funeral por el fallecido Emperador Carlos; en 1569 le vemos asistiendo al Sínodo que, desde el 1 de septiembre, celebró el obispo Covarrubias y en 1570 asistió como regidor a las bodas de Felipe II y Ana de Austria en el Alcázar. Su posición económica fue siempre muy desahogada: su hermana Isabel, dos días antes de profesar en Salamanca, le traspasó el privilegio que gozaba por juro y renta de 20.000 maravedís anuales sobre las alcabalas y rentas reales en la ciudad, y él mismo gozaba de otro privilegio similar sobre las carnicerías de El Espinar que le reportaban 15.000 maravedís anuales¹⁴.

Ante la situación creada por la oposición del Provisor a la fundación del convento, no habiendo prueba documental del permiso otorgado por el obispo, fue don Andrés el encargado de obtener la información jurídica para probarlo, una vez que el Padre Luis Santander, rector del Colegio de la Compañía y gran amigo de la Santa, consiguiera del Provisor la facultad probatoria.

Estuvo casado con doña Catalina de Peñalosa pero no tuvieron hijos, por lo que en su testamento legó toda su hacienda al Hospital de la Misericordia. Instituyó dos fiestas en la iglesia de San Juan de los Caballeros, de donde era parroquiano, por la Natividad de Nuestra Señora y las Ánimas del Purgatorio, para lo que debía tomarse a renta tres ducados de censo perpetuo. Mandó ser enterrado en San Francisco¹⁵. A causa del desmantelamiento de la iglesia del antiguo convento debió rescatarse su lápida sepulcral, de granito, y durante las últimas obras de restauración realizadas en la antigua iglesia de San Juan de los Caballeros, fue colocada ante el atrio en la entrada del edificio.

¹⁴ En el documento se lee: «En la ciudad de Segovia, primero día del mes de febrero año del nacimiento de Nuestro Salvador Jesucristo de mil y seiscientos y nueve años, en presencia de mi el dicho escribano, pareció Andrés de Ximena, vecino desta ciudad y dijo que daba y dio carta de pago a favor del licenciado Francisco Maldonado, tenedor de las rentas reales de esta dicha ciudad y su partido, de veinte mil maravedís de las pagas pasadas de todo el año de mil y seiscientos y ocho años que se cumplieron a fin de diciembre del dicho año, que se debían por otras tantos que tiene de juro y renta de cada un año sobre las alcábalas y rentas reales en privilegio de su majestad, encabeza de doña Isabel de Ximena, su hermana, la cual se le vendió y traspasó por escritura [...] en la ciudad de Salamanca en dos días del mes de junio del año pasado de mil y quinientos y setenta y tres años, por ante el dicho Arias escribano del número de la dicha ciudad de Salamanca...» (ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE SEGOVIA, *Protocolo* nº 791 de Alonso Orozco, fol. 47).

¹⁵ ARCHIVO DIOCESANO DE SEGOVIA, *Libro de Difuntos de la Parroquia de San Juan de la ciudad de Segovia*, 4 (09/08/1597 a 09/11/1620).

Una leyenda urbana se ha mantenido en la ciudad transmitida de generación en generación: que la Santa sacudió sus zapatillas al marchar de la ciudad, mientras decía «de Segovia, ni el polvo». Nada más lejos de la realidad histórica, pues además de los apoyos previos con que contaba, la ciudad acogió a las monjas con los brazos abiertos. Así, en la reunión del concejo del martes 23 de marzo de 1574, cuatro días después de la llegada de las monjas: «Dióse noticia a este ayuntamiento de cómo han venido de la Orden de las Descalzas a fundar y hacer casa en este lugar, y así, que de parte de la ciudad será bien irles a visitar y dar el parabién venidas, y así se acordó que los señores Antonio de la Hoz y Antonio del Río Aguilar, de parte de la ciudad, les den el parabién venidas y ofrecerles lo que les pareciere, que para ello se les dio poder y comisión en forma»¹⁶.

La Santa mantuvo amistades con personajes de la ciudad que perduraron aun después de su partida. Algunas venían de antes, como la de fray Diego de Yanguas, dominico segoviano al que conoció en su época de colegial en Santo Tomás de Ávila, cuando la Santa iniciara su reforma, en quien depositó toda su confianza para ser su consejero y confesor, a pesar de la diferencia de edad entre ambos –59 años de la Madre Teresa frente a 35 del dominico–, y lo fue no solo durante su estancia en Segovia sino hasta el fin de sus días. Otras comenzaron con su llegada a nuestra ciudad, como la del canónigo don Juan de Orozco y Covarrubias a quien de nada conocía aquella mañana del 19 de marzo cuando le pidiera licencia para oficiar la misa en el portal del convento recién erigido, que pasó a ser su firme baluarte en el seno del Cabildo y capellán de la comunidad hasta la llegada de fray Juan de la Cruz, a mediados de julio de 1588. Enterado de la existencia en la comunidad de una copia del *Camino de Perfección*, que debió traer de Salamanca Isabel de Jesús, consiguió su préstamo por un día para que un criado suyo, rápido copista, lo transcribiera sin el conocimiento de la Madre Teresa, pues no quería que el libro se divulgase antes de su muerte. Desaparecido misteriosamente de su biblioteca sin haber leído nada del mismo, allí lo re-encontró el mismo día en que conoció la muerte de la Santa¹⁷.

Tal fue la relación de don Juan de Orozco con la Orden del Carmelo que hospedó en su casa «que era enfrente de San Andrés, en la plazuela»¹⁸ a los tres Padres Carmelitas que vinieron a fundar el 3 de mayo de 1586, y que allí vivieron en observancia con otros cinco hasta el 13 de julio cuando pasaron a ocupar las casas junto a la Fuencisla.

¹⁶ ARCHIVO MUNICIPAL DE SEGOVIA, AC 1005. Sesión de 23/03/1574. Los regidores asistentes a la reunión fueron Antonio del Río Aguilar, Pedro de la Hoz Tapia, Diego Moreno, Antonio de Miramontes, Antonio de Zamora, Gaspar de Velicia, Gaspar de Oquendo, Antonio de San Millán, Gaspar de Aguilar Contreras, Gonzalo del Río Machuca, Diego de Porres, Antonio de Tapia Mercado, Cristóbal Suarez de la Concha, Pedro Arias de Herrera, Antonio de la Hoz y Pedro Temporal; los nueve primeros, del linaje de Día Sanz y los siete restantes, del linaje de Fernán García. Presidía el Licenciado Tamayo, Teniente de Corregidor.

¹⁷ COMUNIDAD DE MADRES CARMELITAS DESCALZAS DE SEGOVIA 1990, 79-80.

¹⁸ COLMENARES 1637, cap. XLVI, párrafo V, nota 19.

BIBLIOGRAFÍA

BARRIO GOZALO, M. (1995): *Segovia, ciudad conventual. El clero regular al final del antiguo régimen (1768-1836)*, Valladolid.

BENNASSAR, B (1968): «Economie et société à Segovia, au milieu du XVI siècle», *Anuario de Historia Económica y Social* 1, 185-205.

COMUNIDAD DE MADRES CARMELITAS DESCALZAS DE SEGOVIA (1990): *Segovia: Una fecha con dos santos*, Segovia.

COLMENARES, D. de (1637): *Historia de la Ciudad de Segovia y compendio de las Historias de Castilla*, Segovia, 1637 (reed. Segovia, 1969)

GARCÍA SANZ, A. (1991): «Segovia y la industria pañera, siglos XVI-XIX», en *Segovia 1088-1988. Congreso de Historia de la Ciudad. Actas*, Segovia, 381 - 408.

HERRERAS DÍEZ, A. (2011): *Armuña. Un pueblo de la Campiña Segoviana. Historia Documental*, Segovia.

MARQUÉS DE LOZOYA, J. de Contreras y López de Ayala (1978): *La Casa Segoviana*, Segovia.

PONZ, A. (1787): *Viage de España. X*, Madrid.

RUIZ ANTONIO, J. A. (1986): *La ciudad de Segovia*, Valladolid.

SANTA TERESA EN SEGOVIA

SALVADOR ROS GARCÍA
Centro San Juan de la Cruz
Segovia

En la historia fundacional de santa Teresa, durante el decenio último de su vida, se registran tres estancias en la ciudad de Segovia: la primera, en 1574, con motivo de la fundación para sus monjas, desde el 19 de marzo hasta el 30 de septiembre, esto es, una estancia de seis meses largos; la segunda, en 1580, viniendo de Toledo y de paso hacia Ávila, desde el 13 de junio al 6 de julio, un mes escaso; y la tercera, en 1581, también de paso, desde el 23 de agosto al 4 de septiembre, trece días de merecido descanso tras el aciago viaje de vuelta de la fundación de Soria¹.

1. PRIMERA ESTANCIA:

Del 19 de marzo al 30 de septiembre de 1574

Para conocer esta primera estancia de santa Teresa en Segovia no hay que buscar mejor documento que el que ella misma escribió, dos años después de los hechos, en el capítulo 21 de su *Libro de las Fundaciones*, donde comienza recordando que la fundación segoviana se llevó a cabo en circunstancias de obligada interrupción fundacional, cuando «el padre maestro fray Pedro

¹ Amplia documentación de estas tres estancias segovianas en EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS-OTGER STEGGINK, *Tiempo y vida de Santa Teresa*, 3ª ed., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1996, pp. 552-578; 799-804; 857-858. Cf. A. Revilla, *De las estancias de Santa Tera de Jesús en Segovia*, Instituto Diego de Colmenares, Segovia 1949.

Fernández, que era comisario apostólico entonces, me mandó ir por tres años a la Encarnación de Ávila» (F 21, 1), como priora impuesta.

Fue entonces cuando recibió la visita de «una señora, mujer que había sido de un mayorazgo, llamada doña Ana de Jimena. Ésta me había ido una vez a ver a Ávila, y era muy sierva de Dios, y siempre su llamamiento había sido para monja» (F 21, 3). Doña Ana de Jimena era natural de Segovia, prima de Andrés Jimena, regidor de la ciudad, y de Isabel de Jesús Jimena, carmelita en el monasterio de Salamanca; al quedar viuda, propuso a la Madre su deseo de ser monja, deseo compartido también por su hija doña María de Bracamonte, y de hacer un convento en Segovia. Esto a la Madre le parecía «cosa imposible», pues «tenía entendido del padre comisario apostólico, el maestro fray Pedro Fernández, que no había gana que fundase más» (F 21, 1). No obstante, doña Ana de Jimena, con la ayuda de su primo Andrés, regidor de la ciudad, iba allanando el camino al negociar fácilmente las licencias del concejo y del obispo, don Diego de Covarrubias y Leyva.

Al cabo de dos años de su priorato en la Encarnación sobrevino la necesidad de Salamanca, como escribe su primer biógrafo, bien informado: «las monjas de Salamanca pidieron al padre Fray Pedro Fernández que estaba en la misma ciudad entonces, la mandase venir allí para que comprase casa y se acomodasen, y él, viendo lo mucho que pasaban, se lo mandó»². Efectivamente, el comisario apostólico, «viendo la necesidad de la casa de Salamanca, me mandó ir allá para que pasasen a casa propia»³. Estando allí un día en oración, me fue dicho de nuestro Señor que fuese a fundar a Segovia. A mí me pareció cosa imposible, porque yo no había de ir sin que me lo mandasen, y tenía entendido del padre comisario apostólico, el maestro fray Pedro Fernández, que no había gana que fundase más; y también veía que, no siendo acabados los tres años que había de estar en la Encarnación, que tenía gran razón de no lo querer. Estando pensando esto, díjome el Señor que se lo dijese, que Él lo haría» (F 21, 1). Y ella, en efecto, se lo dijo: «Escribíle que ya sabía cómo yo tenía precepto de nuestro reverendísimo general de que, cuando vieses acomodo en alguna parte para fundar, que no lo dejase; que en Segovia estaba admitido un monasterio de éstos, de la ciudad y del obispo; que, si mandaba su paternidad, que le fundaría; que se lo significaba por cumplir con mi conciencia, y con lo que mandase quedaría segura o contenta (creo que éstas eran las palabras, poco más o menos), y que me parecía sería servicio de Dios» (F 21, 1).

² FRANCISCO DE RIBERA, *La vida de la Madre Teresa de Jesús, fundadora de las Descalças y Descalços Carmelitas*, Salamanca, Pedro Lasso, 1590, p. 229.

³ Estuvo en Salamanca cinco meses, como anotó el P. Gracián al margen del autógrafo: «Vino año de 73 por Santiago y estuvo hasta después de Navidad de 74» (fol. 70r)

Aunque la Madre no lo dice, en su fuero interno había otra razón de más peso, y quizá también la más importante: las monjas de Pastrana estaban hartas de la inaguantable princesa de Éboli y era menester buscarles otro convento. Este sería el de Segovia. A lo que se avino fácilmente el comisario: «Bien parece que lo quería su Majestad, porque luego dijo que le fundase, y me dio licencia; que yo me espanté harto, según lo que había entendido de él en este caso» (F 21, 2). Y comenzó luego a ponerlo por obra, encargando a doña Ana de Jimena le alquilase una casa.

El 18 de marzo, jueves, la Madre partió de Ávila con cinco monjas, dos capellanes (fray Juan de la Cruz y Julián de Ávila), el caballero Antonio Gaitán y varios mozos. Por el camino amenazaron ya las primeras dificultades, como recuerda el propio Julián de Ávila: «Yendo ya, pues, a Segovia, como la nuestra Madre tenía entendido que tenía licencia del Ordinario (y sí la tenía, sino que era solo de palabra, y no la había dado escrita), yo pedí la licencia a la nuestra Madre en el camino, y como me dijo que no tenía sino de palabra, harto me pesó, porque vi que habíamos de tener contradicción del provisor, por no estar el obispo al presente en Segovia. Al fin a la Madre la pareció que sin decir nada al provisor se tomase la posesión día de San José»⁴.

Entraron en la ciudad al amparo de la noche, secretamente. Se dirigieron al Mesón del Aceite, cerca del Azoguejo, y desde allí mandaron aviso a doña Ana de Jimena, quien los llevó a la casa alquilada, en la calle del Almuzara, en la parroquia de San Andrés. La entrada nocturna tenía el inconveniente de emplear el tiempo de descanso en el duro trabajo de adecantar la casa, pero también la ventaja de que así se podía celebrar la misa al día siguiente, en cuanto amaneciese: «Aquella noche –sigue diciendo Julián de Ávila– se aderezó en el portal de una casa que estaba alquilada para ello, un altar muy bien adornado, y se entapizaron muy bien las paredes y se puso la campana en una ventana de la casa; y al amanecer dije misa y puse el Santísimo Sacramento»⁵. Un notario levantó acta de lo hecho y quedó oficialmente erigida la fundación de «San José del Carmen».

A continuación de la misa inaugural celebró la suya fray Juan de la Cruz. Y aquí estalló la tormenta. Pasaba por la puerta don Juan de Orozco y Covarrubias, sobrino del obispo y canónigo del

⁴ JULIÁN DE ÁVILA, *Recuerdos de la vida y fundaciones de la Madre Teresa de Jesús*, ed. de Manuel Diego Sánchez, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2013, p. 261. Y en otro lugar declaró también: «Llegando cerca de Segovia dije yo a la santa Madre que me diese la licencia que llevaba del Ordinario, porque sería menester. Díjome que no la traía, pero que bien sabía la había dado el obispo de palabra. Yo respondí que llevábamos mal negocio, porque el obispo de Segovia no estaba en la ciudad y si no mostrábamos al provisor la licencia escrita, que nos había de revolver el negocio. La Santa dijo: *Pues yo os digo que mañana, que es Señor San José, ha de salir fundado el monasterio*» (Declaración de Julián de Ávila en el Proceso informativo de la beatificación de Santa Teresa de Jesús (Ávila, 24 de abril de 1596), declaración incluida en JULIÁN DE ÁVILA, *Recuerdos de la vida y fundaciones de la Madre Teresa de Jesús*, o. c., p. 309-310).

⁵ *Ibidem*, p. 310.

cabildo, y «entrando dentro –dice– vi un altar con una cruz, y sin hacer más averiguaciones envié a preguntar si podría decir misa. Dijéronme que sí y que recibirían merced de ello»⁶. «Y estándola diciendo –añade Julián de Ávila–, entra el señor provisor, y como le vio al altar, le dijo con mucho disgusto: *¡Eso estuviera mejor por decir!* Bien creo que por mucha devoción que tuviera el canónigo, con esta palabra se le quitara. Anduvo luego a buscar por allí quién había compuesto aquello, y puesto el Santísimo Sacramento. Como las monjas ya estaban encerradas, y yo, como sentí la furia que venía, amparéme de una escalera que había quedado en el portal, y topóse con fray Juan de la Cruz, que había ido con nosotros, y díjole: *¿Quién ha puesto esto aquí, Padre?* No me acuerdo bien lo que le respondió; pero el provisor dijo: *¡Quitarlo luego todo! Cierto que estoy por enviaros a la cárcel.* Y yo creo que, como era fraile, no lo hizo; que si fuera yo, cosa llana era que de aquella vez yo iba allá [...] Diose tanta prisa el provisor a descomponer todo lo que aquella noche de San José se había compuesto, que no paró esta gran furia. Envió un alguacil para que no dejase a nadie decir Misa, y envió de su mano a quien la dijese para consumir el Santísimo Sacramento»⁷.

La Madre, por su parte, resumía así en su crónica las furias del provisor episcopal, motivadas por celotipias, y el desenlace del drama: «Como vino a noticia del provisor que estaba hecho el monasterio, vino luego muy enojado, y no consintió decir más misa, y quería llevar preso a quien la había dicho, que era un fraile descalzo [...] No se quiso ir el provisor de nuestra iglesia sin dejar un alguacil a la puerta, yo no sé para qué. Sirvió de espantar un poco a los que allí estaban. A mí nunca se me daba mucho de cosa que acaeciese después de tomada la posesión; antes eran todos mis miedos. Envié a llamar a algunas personas, deudos de una compañera que llevaba de mis hermanas⁸, que eran principales del lugar, para que hablasen al provisor y le dijese cómo tenía licencia del obispo. Él lo sabía muy bien, según dijo después, sino que quisiera le diéramos parte, y creo yo que fuera muy peor. En fin, acabaron con él que nos dejase el monasterio, y quitó el Santísimo Sacramento» (F 21, 5.8).

El provisor sólo accedió a que se dijese la misa y rezaran el oficio divino, mas no a tener el Santísimo Sacramento hasta que tuviesen casa propia. Mejores modos y atenciones tuvieron las autoridades de la ciudad, quienes el 23 de marzo, reunida la corporación municipal, levantaron acta del siguiente acuerdo: «Dióse noticia a este ayuntamiento de cómo han venido de la Orden de las Descalzas a fundar y hacer casa en este lugar, y así que de parte de la ciudad será bien irles a visitar y dar el parabién venidas, y así se acordó que los señores Antonio de la Hoz y Antonio

⁶ Carta de don Juan de Orozco al P. Alonso de Jesús María, 20 de mayo de 1606, en BIBLIOTECA NACIONAL DE MADRID, ms 12763, p. 73.

⁷ JULIÁN DE ÁVILA, *Recuerdos de la vida y fundaciones de la Madre Teresa de Jesús*, o. c., p. 261-262. El furioso provisor de la diócesis segoviana era Hernando Martínez de Hiniesta.

⁸ Isabel de Jesús, hermana de Andrés Jimena y pariente de la fundadora de Segovia, Ana de Jimena.

del Río Aguilar, de parte de la ciudad, les den el parabién venidas y ofrecerles lo que les pareciere, que para ello se les dio poder y comisión en forma»⁹.

Pasados los primeros trabajos, la Madre confió sus otras intenciones, encomendando a Julián de Ávila y Antonio Gaitán el encargo de ir sigilosamente a Pastrana y traer a las monjas de allá a Segovia. Partieron el 27 de marzo. Salieron de Pastrana el 1 de abril, jueves por la noche, con las trece monjas en cinco carros cubiertos; y entraron en Segovia, ansiosamente esperadas, el 7 de abril, miércoles santo. Antes de llevarse todo a cabo, la Madre había conseguido ya del comisario el nombramiento de Isabel de Santo Domingo como priora de Segovia¹⁰.

Estuvieron en la casa alquilada «algunos meses, hasta que se compró una casa, y con ella hartos pleitos» (F 21, 8). El primero fue con los franciscanos «por otra que se compraba cerca» y que era muy buena: «Ahora andamos en comprar una cabe San Francisco, en la calle real, en lo mejor del arrabal, cabe el Azoguejo. Es muy buena. Encomendémoslo a Dios»¹¹. Pero estos no estaban dispuestos a admitir competencias en la caridad segoviana, como le vino a decir al amigo don Teutonio: «Me va bien con el padre Santander¹², aunque no con los frailes franciscos, que compramos una casa harto a nuestro propósito, y es algo cerca de ellos y hannos puesto pleito: no sé en qué parará»¹³. Por fin, el 7 de julio, y por mediación del rector de la Compañía, compraron la del comendador Diego de Porras, «muy buena, junto a la que ahora estamos, que es buen puesto»¹⁴. Era en la parroquia de San Andrés. Pero también con ésta hubo pleitos: «con los de la Merced y con el cabildo, porque tenía un censo la casa suyo» (F 21, 8); con los mercedarios, por lo mismo que los franciscanos, «porque era cerca de su casa»¹⁵, y con el cabildo porque estaba gravada la casa con una hipoteca en beneficio suyo.

El pleito con el cabildo fue más largo y enojoso: «¡Oh, Jesús, qué trabajo es contender con muchos pareceres. Cuando ya parecía que estaba acabado, comenzaba de nuevo; porque no bastaba darles lo que pedían, que luego había otro inconveniente. Dicho así no parece nada, y el pasarlo fue mucho»

⁹ ARCHIVO MUNICIPAL DE SEGOVIA, leg. 1055. Asistieron a la sesión 11 ediles y comisionaron a Antonio de la Hoz y Antonio del Río.

¹⁰ «Quedó la Madre tan contenta de esto que decía después algunas veces que jamás había tenido ni primer movimiento de pesar de que aquella casa se hubiese deshecho» (FRANCISCO DE RIBERA, *La vida de la Madre Teresa de Jesús*, o. c., p. 232).

¹¹ Carta a Antonio Gaitán, 30 de mayo de 1574, n. 3.

¹² Luis de Santander era el rector de los jesuitas de Segovia.

¹³ Carta a don Teutonio de Braganza, mediados de junio de 1574, n. 11.

¹⁴ Carta a don Teutonio de Braganza, 3 de julio de 1574, n. 3.

¹⁵ FRANCISCO DE RIBERA, *La vida de la Madre Teresa de Jesús*, o. c., p. 233.

(F 21, 9). El 16 de julio escribía la Madre a la priora de Valladolid: «Me traen cansada estos canónigos, que ya estaríamos en la casa, si no [fuese] por estos negros tres mil maravedís... El rector de aquí hizo la compra y ha ido al cabildo y lo hace harto bien»¹⁶. El 7 de septiembre, los canónigos accedían a la enajenación del censo con tal de que las monjas pagasen 600 ducados sin dilación y llevasen a su costa el agua hasta las casas vecinas del cabildo. Días después escribía de nuevo a María Bautista: «Írme al fin de ese mes, y aun estoy a miedo que no las he de dejar en su casa, porque se concertó con el cabildo darles luego seiscientos ducados, y tenemos censo de una hermana muy bueno, que vale seiscientos y treinta. Ni sobre ello, ni quién le tome, ni prestado, no hallamos nada. Encomiéndenlo a Dios, que me holgaría mucho dejarlas en su casa... Al fin de este mes iré a la Encarnación, a mucho tardar. Si de aquí allá quisiere mandar algo, escríbame lo, y no le dé pena no me ver; quizá se la diera más verme tan vieja y cansada... A todas nos han mortificado estos canónigos. Dios los perdone»¹⁷. La casa costó 4000 ducados, más los 600 del cabildo. Con todo, y ya con sensación de alivio, podía decirle a la misma destinataria «cómo habíamos hallado los dineros y está todo acabado, gloria a Dios. Harta prisa doy a que nos pasemos antes que me vaya; no sé si la desembarazarán. Hay poco que hacer, que es junto a ésta»¹⁸.

Pero todavía quedaba «el pleito de los mercedarios», aunque esta vez la Madre decidió resolverlo a su manera, más expeditiva, con su eficaz política de hechos consumados: «pasarnos a la casa nueva con harto secreto», de modo que «en viéndonos allá», los mercedarios «tuvieron por bien de concertarse con nosotras por dineros» (F 21, 10). El traslado se efectuó el 27 de septiembre.

Y el día 30, con prisas, se despidió de sus monjas y partió de nuevo a Ávila, porque urgía estar presente en el monasterio de la Encarnación para el acto final de su trienio como priora. La acompañaban dos monjas, su sobrina Isabel de San Pablo y la portuguesa María de San Bernardo, más el fiel capellán Julián de Ávila. Al salir de la ciudad pasaron por el convento de Santa Cruz, de los dominicos, y entraron en la capilla de Santo Domingo para orar en la celda donde el santo había vivido.

De esta primera estancia de santa Teresa en Segovia se conservan trece cartas suyas, entre las muchas que debió escribir, y que son el otro documento complementario de la crónica fundacional, pues a través de ellas, y a golpe de confidencias, la propia Fundadora nos va revelando lo que en aquélla resumió como «males interiores de sequedad y oscuridad en el alma, grandísima, y males de muchas maneras corporales, que lo recio me duraría tres meses, y medio año que estuve allí siempre fue mala» (F 21, 4). Efectivamente, éste fue para ella el mayor trabajo de la fundación segoviana: «Yo tengo ahora alguna salud para como he estado –tranquilizaba a don Teutonio de Braganza–; fue

¹⁶ Carta a María Bautista, 16 de julio de 1574, n. 5 y 7.

¹⁷ Carta a María Bautista, 11 de septiembre de 1574, n. 5.7.9.

¹⁸ Carta a María Bautista, finales de septiembre de 1574, n. 3.

extremo los dos meses el gran mal que tuve, y era de suerte que redundaba en lo interior, para tenerme como una cosa sin ser. De esto interior ya estoy buena; de lo exterior, con los males ordinarios»¹⁹. Y entre estos achaques ordinarios menciona «cuartanas», «romadizos», que afectaban a ojos y cabeza, «relajamiento de estómago» y «terrible hastío»; incluso llega a decirle a su sobrina María Bautista que está tan «vieja y cansada que se espantara de verme»²⁰. Lo de «vieja y cansada», que repetirá con insistencia a partir de ahora, a la edad de 59 años²¹, de momento da la impresión de ser un tópico, una expresión retórica, no una vejez sentida de verdad, como cosa que podía decir ella, pero no le gustaba que se lo dijeran otros (cf. F 29, 4).

2. SEGUNDA ESTANCIA:

Del 13 de junio al 6 de julio de 1580

La segunda estancia de santa Teresa en Segovia se debió al mandato del P. Ángel de Salazar, entonces vicario general de los descalzos, quien le permitió proseguir la actividad fundacional, «que me manda ir a Segovia y de ahí a Valladolid a fundar una casa que está cuatro leguas de allí, en Palencia»²². La Madre tenía entonces 65 años. El día 7 de junio de 1580 salió de Toledo en compañía del P. Gracián. El vicario los esperaba en Madrid, para continuar después juntos a Segovia, adonde llegaron el 13 de junio: Dos días después escribía a su hermano don Lorenzo: «Ya estoy en Segovia... Antier llegamos aquí»²³.

De ese viaje de Madrid a Segovia, de unas doce leguas y con el calor del verano, el P. Gracián recordaba que, estando en una venta de la Fuenfría, salieron la Madre, Ana de San Bartolomé y él «cabe una fuente por el gran calor que hacía dentro de la venta», y que al mirar ella el reflejo del cielo en el agua, lo que Gracián llamó «cielo de cristal», «de quien ella era muy devota por haberle dicho yo que en él se habían criado los ángeles y porque significaba la pureza del alma», la Madre dijo «cosas de Dios y del cielo que levantaba mucho los espíritus», y «que pluguiera a Dios que yo las tuviera escritas para que nunca se me olvidaran, que fuera doctrina provechosa para toda la vida»²⁴.

¹⁹ Carta a don Teutonio de Braganza, mediados de junio de 1574, n. 3.

²⁰ Carta a María Bautista, 16 de julio de 1574, n. 4.

²¹ Cf. Cartas al P. Rubeo, 18 de junio de 1575, n. 14; al P. Juan Suárez, 10 de febrero de 1578, n. 10; al P. Gracián, 14 de mayo de 1578, n. 7; al P. Nicolás Doria, 10 de febrero de 1579, 7.

²² Carta a María de San José, 3 de abril de 1580, n. 10.

²³ Carta a don Lorenzo de Cepeda, 15 de junio de 1580, n. 1 y 6.

²⁴ BIBLIOTECA MÍSTICA CARMELITANA, *Obras del P. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios*, vol. III, El Monte Carmelo, Burgos 1933, p. 274.

Recién llegada a Segovia recibió una carta preocupante de su querido hermano don Lorenzo, que presentía el final de su vida, y a la que ella respondió: «No sé de dónde se sabe que se ha de morir presto, ni para qué piensa esos desatinos ni le aprieta lo que no será»²⁵. Pero era verdad: el día 26 de junio, domingo, don Lorenzo falleció en su finca de La Serna. Aquella muerte del hermano predilecto, más joven que ella, la dejó desolada y pensativa: «Sepa que poco antes que muriese me había escrito una carta aquí a San José de Segovia, que es adonde ahora estoy (que es once leguas de Ávila), en que me decía cosas que no parecía sino que sabía lo poco que había de vivir, que me ha espantado. Paréceme, mi hija, que todo se pasa tan presto que más habíamos de traer el pensamiento en cómo morir que no en cómo vivir. Plega a Dios ya que me quedo acá sea para servirle en algo, que cuatro años le llevaba y nunca me acabo de morir»²⁶.

Además del hermano don Lorenzo, aquel año del llamado “catarro universal” murieron también otras personas muy queridas: Francisco de Salcedo, el P. Baltasar Álvarez, el P. Pedro Fernández; incluso ella misma, al llegar a Valladolid (el 8 de agosto de 1580) recayó gravemente enferma: «A mí no me han faltado [trabajos] de poca salud después que estoy en Valladolid... No sé para qué me deja Dios sino para ver muertes este año de siervos de Dios»²⁷. El P. Gracián escribió al respecto: «Cuando fue el catarro universal, estando la Madre Teresa de Jesús en Valladolid, la apretó de tanta manera que estuvo muy cerca de irse a gozar de Dios»²⁸. De hecho, a partir de este año, el tópico de «vieja y cansada» deja de serlo y refleja ya otra realidad: se la ve enferma y sumida en cierta depresión, «que hartas veces me quejo a nuestro Señor lo mucho que participa la pobre alma de la enfermedad del cuerpo» (F 29, 2).

Otro de los sucesos más notables de esta segunda estancia segoviana fue la revisión y censura del *Castillo Interior*, del que la propia escritora había dicho al P. Gracián que «le hace ventaja» al anterior *Libro de la Vida*, que estaba en poder de la Inquisición, aunque parece ser que el P. Báñez no lo miraba con buenos ojos: «fray Domingo Báñez dice no está bueno; al menos había más experiencia que cuando le escribí»²⁹. Esto fue suficiente para que Gracián no quedase tranquilo, y como por otra parte andaba bastante desocupado —«ándase entreteniéndolo por acá»³⁰—, entre él y el dominico P. Yanguas hicieron la revisión. Lo cuenta el propio Gracián: «Leímos este libro en su

²⁵ Carta a don Lorenzo de Cepeda, 19 de junio de 1580, n. 2.

²⁶ Carta a María de San José, 4 de julio de 1580, n. 5-6.

²⁷ Carta a María de San José, 25 de octubre de 1580.

²⁸ JERÓNIMO GRACIÁN, *Escolias a la vida de Santa Teresa compuesta por el P. Ribera*, ed. de Juan Luis Astigarraga, Tere-sianum, Roma 1982, p. 68.

²⁹ Carta al P. Gracián, 14 de enero de 1580, n. 12.

³⁰ Carta a María de San José, 4 de julio de 1580, n. 7.

presencia el Padre fray Diego de Yanguas y yo, arguyéndole yo muchas cosas de él, diciendo ser malsonantes, y el fray Diego respondiéndome a ellas, y ella diciendo que las quitásemos; y así quitamos alguna, no porque fuese mala doctrina, sino alta y dificultosa de entender para muchos, porque con el celo que yo la quería, procuraba no hubiese cosa en sus escritos en que nadie tropezase»³¹. Las correcciones efectuadas sobre el autógrafo fueron más de setenta, y todas de mano de Gracián, aunque afortunadamente con pluma fina que deja legible el pasaje original corregido. La revisión de aquellos días debió trascender a las monjas, y algunas que la vieron a vueltas con el libro creyeron, equivocadamente, que lo estaba redactando entonces.

Más secreto y de peores consecuencias fue lo que hizo el P. Yanguas con el otro libro de las *Meditaciones sobre los Cantares*. La aprobación que el P. Báñez le otorgara en 1575, con el proceso de fray Luis en plena marcha, deberá contarse entre los actos de valentía intelectual de todos los tiempos. En cambio, el P. Yanguas, horrorizado, se lo mandó quemar. Y así lo hizo ella, sin mediar más palabra, en la llama de una vela que a la sazón los alumbraba. Pero las *Meditaciones* no se perdieron, porque ya entonces existían otras copias, de manera que el hecho de quemar el autógrafo quedó en un magnífico gesto. Fray Luis de León debió sentir escalofríos ante aquel librito, que con significativa prudencia eliminó de su edición de 1588, y que permanecería desconocido hasta ser editado por el P. Gracián en Bruselas, en 1611, bajo un título de tapadillo: *Conceptos del amor de Dios*.

Por lo demás, esta segunda estancia de santa Teresa en Segovia, con la presencia del P. Gracián y del vicario general, podría considerarse como una especie de compás de espera, como explica en carta a la priora de Sevilla: «cada día esperamos el despacho de Roma y ándase entreteniéndolo nuestro padre por acá, porque conviene no estar ausente»³²; a la espera, pues, de que llegase el anhelado breve pontificio concedido por Gregorio XIII para la erección de una provincia independiente de carmelitas descalzos³³.

Finalmente, el 6 de julio salió de Segovia hacia Ávila para consolar a los sobrinos y hacerse cargo del testamento de su hermano don Lorenzo, que la había designado como albacea.

³¹ Cf. *Glanes. Quelques breves additions de la main du Père Jérôme Gratien à la première biographie de Thérèse d'Avila par le Père Francisco de Ribera*, ed. de Pierre Sérouet, Laval 1988, p. 58-61.

³² Carta a María de San José, 4 de julio de 1580, n.

³³ El breve *Pia consideratione*, dado en Roma el 22 de junio de 1580. Véase el documento en *MONUMENTA HISTORICA CARMELI TERESIANI, Documenta Primigenia*, vol. II, Teresiaunum, Roma 1973, p. 191-207.

3. TERCERA ESTANCIA:

Del 23 de agosto al 4 de septiembre de 1581

La tercera y última estancia de santa Teresa en Segovia fue de sólo unos días, de obligado descanso tras el penoso viaje de Soria, «con harta gran calor», por un camino que «era muy malo para carro» (F 30, 12), «que veníamos a apearnos muchas veces y llevaban el carro casi en peso por unos despeñaderos grandes» (F 30, 13); viaje aciago en el que tardaron toda una semana: «Llegamos a San José de Segovia víspera de San Bartolomé, adonde estaban nuestras monjas penadas por lo que tardaba, que, como el camino era tal, fue mucho. Allí nos regalaron, que nunca Dios me da trabajo que no le pague luego, y descansé ocho y más días» (F 30, 14).

A los pocos días de su llegada, escribía a sus hermanos en Alba de Tormes: «Yo llegué aquí a Segovia víspera de San Bartolomé, buena, gloria a Dios, aunque hartó cansada, por ser malo el camino, y así estaré aquí seis o siete días descansando, y luego me partiré para Ávila, si Él fuere servido»³⁴. El motivo de la noticia y de la carta era proponer a doña Juana y a su hija Beatriz que fueran inmediatamente a Ávila, adonde ella pensaba estar «antes de nuestra Señora» (8 de septiembre) para tratar en persona el delicado asunto de la sobrina, a la que una mujer separada de su marido la había levantado calumnias de turbias relaciones con éste, y ver cómo remediar la “honra perdida” de la muchacha, para lo cual ella les pagaría el viaje de ida y vuelta: «y las bestias para ida y venida yo las pagaré»³⁵.

Trece días duró el descanso segoviano. Y esta vez la despedida tuvo sabor a definitiva. El 4 de septiembre, después de comer, partió de Segovia e hizo noche en Villacastín. Desde la posada escribió al día siguiente a la priora de Sevilla: «Yo llegué anoche a este lugar de Villacastín, bien harta de andar, que vengo de la fundación de Soria, que hasta Ávila adonde ahora voy hay más de cuarenta leguas. Hartos trabajos y peligros nos han acaecido»³⁶.

En esta ocasión iba a Ávila requerida también por sus monjas, para remediar la pobreza de aquella casa, donde a los pocos días de su llegada, y a propuesta del P. Gracián, fue elegida priora

³⁴ Carta a doña Juana de Ahumada, 26 de agosto de 1581, n. 1.

³⁵ *Ibidem*, n. 2. Sobre esta preocupación familiar, cf. Cartas a Antonio Gaitán, 28 de marzo de 1581; a Sancho Dávila, 9 de octubre de 1581.

³⁶ Carta a María de San José, 5 de septiembre de 1581, n. 1-2.

por «casi todos los votos del convento» (sin unanimidad, por tanto)³⁷, lo que dio lugar a una de sus más finas ironías: «Me han hecho ahora priora por pura hambre»³⁸

Las siguientes ilustraciones corresponden a 3 cartas autógrafas de Santa Teresa, escritas en Segovia: a Antonio Gaitán (30 de mayo de 1574), a María de San José (4 de julio de 1580) y a doña Juana de Ahumada (26 de agosto de 1581), cuyos originales se encuentran, respectivamente, en Carmelitas Descalzas de Toledo, Carmelitas Descalzas de Valladolid y Carmelitas Descalzos de Burgos.

³⁷ La elección tuvo lugar el día 10 de septiembre. Véase el Acta en MONUMENTA HISTORICA CARMELI TERESIANI, *Documenta Primigenia*, vol. II, Teresiaunum, Roma 1973, p. 308. Su primer biógrafo lo cuenta así: «Las monjas de San José de Ávila, que deseaban mucho tener consigo a su madre, hicieron una buena diligencia para volverla a su casa, y fue elegirla por priora al mismo tiempo que acababa en la Encarnación. Era entonces priora la madre María de San Jerónimo, parienta de la madre, como lo ha sido después muchos años, y lo es ahora. Ella acudió al tiempo dicho al obispo don Álvaro de Mendoza, que era su prelado, e hizo que la absolviesen del oficio para que se hiciese nueva elección, como se hizo, y la trajeron a su casa» (FRANCISCO DE RIBERA, *La vida de la Madre Teresa de Jesús*, o. c., p. 234).

³⁸ Carta a María de San José, 8 de noviembre de 1581, n. 3.

(Escrita de Antonio Gaitan.)

sea con el m. el f. b. y / omij / no ten
 di ha de tener bien pora q. en v. i. de la q.
 p. r. y o. l. e. d. i. g. o. q. l. o. e. s. l. a. t. o. l. u. m. l. a. d. y. a. e. l. a. t. e. n. t. o.
 q. m. e. d. a. f. u. e. r. a. t. o. s. y. f. a. b. e. r. l. o. s. m. d. g. l. e. a. c. e. t. f. .
 q. d. e. c. a. d. a. d. i. a. f. u. e. r. m. a. y. o. r. e. s. a. v. i. a. l. e. y. a. t. o. q.
 p. o. r. a. c. a. t. r. a. b. a. d. . m. m. f. e. c. a. n. s. e. e. n. g. r. e. p. e. n.
 s. a. m. d. h. u. i. f. e. l. e. d. e. n. a. d. a. p. o. r. l. a. m. e. d. i. t. a. c. i. o. n.
 q. s. i. n. o. s. e. l. e. o. l. v. i. d. a. f. e. a. r. t. o. s. b. e. c. e. s. l. e. d. i. d. h. o. l. o. q.
 a. d. e. a. c. e. r. y. a. m. o. e. m. o. p. u. e. n. d. e. l. f. . r. e. f. a. r. s. e.
 a. d. a. r. f. i. e. n. p. r. e. e. n. f. u. a. l. a. b. a. c. a. y. q. u. e. r. e. q. t. o. d. o. r. l. a.
 g. a. e. s. g. r. a. d. i. f. i. m. o. e. f. e. t. o. d. e. s. t. a. r. e. l. a. b. m. a. o. c. a.
 p. a. g. a. c. o. n. f. u. m. a. g. p. l. e. g. a. c. e. l. f. e. n. o. r. e. s. p. a. d. e.
 s. e. r. v. i. y. o. t. a. b. i. e. d. y. d. e. l. o. q. d. e. n. o. s. y. n. g. d. e. n. i.
 d. o. e. s. p. a. d. e. c. e. r. a. q. f. e. a. m. l. g. a. y. d. u. a. n. d. e. y. p. a. d. e. n. y.
 m. s. a. n. t. o. n. o. f. a. n. d. h. e. m. s. b. e. n. y. y. a. d. a. r. l. a. c. o.
 f. i. n. a. b. l. a. r. t. e. m. o. s. I. m. o. y. o. n. s. e. a. d. o. n. d. e. t. u. b. i. e.
 l. o. s. q. u. e. l. p. e. n. i. a. d. e. a. v. i. l. a. q. t. o. l. q. n. i. a. c. o. m. p. a. r. i.
 a. c. t. o. f. u. e. r. n. o. q. u. e. r. l. a. p. e. d. e. r. a. v. i. a. a. d. a. n. o. t. e. n. c. o. n.
 p. r. a. i. n. a. a. b. e. f. a. t. a. e. n. l. a. c. a. l. l. e. f. e. a. l. e. l. o. m. e. v.
 d. e. l. a. f. a. b. a. l. a. b. e. e. l. a. g. e. j. o. e. s. m. u. y. b. u. e. n. a. . c. o.
 m. i. j. e. s. e. m. p. l. o. a. d. i. o. t. o. d. o. s. f. e. l. e. e. a. m. i. j. e. d. a. m. u.
 d. h. o. e. t. o. y. m. e. p. u. y. v. a. d. e. g. i. b. u. e. n. a. p. o. r. q. q. n. a.
 d. o. m. t. e. n. g. m. o. s. d. e. l. o. s. m. o. l. y. o. r. d. i. n. a. r. i. o. s. e. s. m. u.
 d. y. o. f. o. l. u. d. e. l. f. e. n. o. r. l. a. d. e. a. d. . m. y. n. o. s. l. e. g. u. a. r. d. e.
 d. e. s. t. . n. o. f. i. e. r. b. a. J. e. r. e. f. a. d. e. j. e. s. u. s.

señaló fin en mi el ff to / parece me en que
emas tróse no paferm dhotie y o fin q yo te ya
e q pa de ce se ya q a si do fer di do lle bar con figo
a su buen a mi q y fer di do lo re cio de ce ya do di o
le bu fhu p de fangueta a pe fura da me te q no
du ro fex or a a via co rru el ga do do dia ga di a y
mu rro con fer ti do e co me di do se a me s tróse rro
yo es pe ro e fu mi se ri cu dia se fue a yo ca de el por
q es ta va ya de su her te q si no era tu a tu e co so de su
ser bi cio to do le ca fa va y por es to ol ga da de es ta se
a q llo su e re da d q era a na le gna de a bi la q de cia a da
ba co ffi do de a da re a un plim je to s fu po ra cio ne ra
or di na ri a y por q se pre du da a e la pre sen cia de di o
y su ma g le da cia ta to es q a lgu nos va ces me ex pa
ta va per mi ten cia ten ja un ch y chi n g i o n ya si a
cia mo s de la q yo qu i se ra po r q to do lo co mu ni ca ba
con mi go q era co fa es tra na el re di to q de bo q re
de cia ten ja y pro ce dia del mu ch o amor q me a di a
co bra do yo se lo pa go e ol ga me q ay a se bi do de di da
ta mi se ra ble y q es te ya e si gu ri da y no es ma ne ra
de de cri p si no q me a go co qua do e es to pie si fu y / o y
me a e do to s ti ma mo s por su pi e fo lo a ra di es ad
e da do a d ff ta ta me th por q se q le a de va pe na
su nu me te y ci e to se lo de vi a bi e y to do se fo r mi se he
ma no s pa q se con su e te es to fa es tra na lo q el fin to

ba con mulgaa / yobedigo madre q no ofa co se q de
finas tigo cofes semeja ter y q la carcel per pe tna q
ella dice q esta yaya de tenyua de pora la q era bie q no
sabie se de ella / vino su car tade . ff . amp ma no ta tarde
q eerte cofes no cre o berna a faco por q no se q na de y ras
talade . ff . medierola bi / perade fa y verula echa
a mayo cre o q n se ya fi no se q mediga / mo q aguar
dar a q el y gracia yaya ya e fo era vnde q ati mo q lo
mejoras q ante te q n di q y de di cho to do lo q ami
tido q no parez ca q el la per fna dio dello y o me q pa
to no cae . ff . eerto / ya se fa a bva tado cofes q e algun
tie po y nuan a cer dano q man y ter q n y p ffo al tna y
ve al o q sea de ace y q firmado de su non b e e fa se dy
diga plaga a di o n y / q gello sea de muerte q fatis faga
a dios y e fa al mano se pierda / su may con fue le
a ese yobu de pablo bne on bre de ve ter pny di o le da ta
tos trabajos / pie fages y o co de nera ca fa a du de pna da
ve e fo galezo pora cala tie nene bi di a q e gra cali
da y pa ala bar an y tro sen y ob digo q si se ve si nolla
q ellos bue q me us
a forame a di . ho q los mo us os de se lugar de se villa co
certada al car se con ella bne can y no lle va va ya fer
mar ti us se pa le cieto de y to y es cri va m to la m fu
y riora o lga do me a de su fa lnd y dado pena la y o ca q
v . ff . bray pora mo de di . ff . femja uncho / dice q es
bueno pa e fo de la o rina cu si di s vms e scaramos q quan
do es tan maduro y fecos y edo pol vos y tomar ca tidad
de m fpa lalos man y pny m te lo abn m edito y n o e te
ta to fines cri va mo pa e cari da a to das las he mane
me e con y e do uncho ya fu fecos de aca y la m y riora
se los e con y e da lin da cofa les pare e e ta e tre e fa k an

deos y barabundos si se sabe a pro de los y faceres piri tu
 de taxos no vedades com way de de de dñ qñ bñ emeny
 ter a da con a trã de te ciã pa mo se dñ bñ de gñã gñã
 te go de qñ se a my fa to / mas qñ se in si se ce lo de po to gal
 qñ mas cri ve don ko to njo el ar ço bis pñ de a to n qñ mo ay
 mo de quare ta te gñã de de ay alla por gñã to pa nje sia
 a to contento se pa gñã qñ bñ de se o a ce al go e se dñ gñã
 de dñs pñã de se gñã po co no lo gñã ta to a to i o ta me te
 co mo a ce lo e to a to qñ to do a to pa de se e lo y ter io
 ye lo de mo no ay co fa gñã gñã pñã da na my to se no
 qñ me de fue co ya e y ka me al go e se dñ gñã / y a lee
 di do qñ me de ta a my qñ fuy gñã gñã io pla te gñã po e fuy a
 qñ se to ka mo a se no y de se ve te / un a io nje se
 man el don jñ go de pñã de sa / un a
 te ga me dñ / e ay dñ do por ca rã dñã qñã do ven ga el ar ma da
 y / e me te ga gñã a my dñ do de pro a my y se ma se de lo qñ viene
 de ta gñã dñã de lo qñ se fuy bñã de gñã to pñã de un a gñã dñ un to
 y si se a me muer to a ce qñ se de bñã te rã mo njo de la nje de se cri va
 no y e bñã me le rã my a se ca dñ do y si fue a po si bñã gñã a do y
 tres te rã gñã e fin co mo pa di e te po gñã se un to lue go
 con pa mo y mo a ce lo y a lo gñã mo / e de sa la ma ca gñã to y io
 ce a to da con qñ e lo se ce da un to el gñã gñã ma y se lo to ma
 del mun do lo qñ pa de ce e ta gñã ta qñ no se om no for un to
 e / e se ca va lle ro de sa la ma gñã ya un cho a to qñ bñã
 e la gñã dñã de lo qñ se e die go el die go lue go de un a gñã ta
 bñã a me nje te dñ / e si se u bi to a di sa me de qñã de se
 va el ar ma da pa e bñã a te ce to se ca dñã de se te rã mo
 nje re gñã e y ci o e te de un do y por ta cin gñã me nje te rã
 to ma to con un do ay da do el dia se te ta y cin co a my
 y mo y / un a e se rmo de sa co ya a ta rã e el gñã / por la via
 de un a di gñã me de se cri bñã e bñã a to ca to a se un del
 y gracia dñã ma na de a to to po pro a ce to un a la a ce cri
 vi e y to pñã de se a no se y i ca da se ma y me la gñã de sa gñã
 qñ de se / bñã mo y de julio de / e se bñã de se de se fuy

1570

1570

1570

Notitia de la S. M.



175



Notitia de la S. M.



La gra del ff sea con m yo llegera que a se
 go via bis para de sa bar to me buena y gloriosa di os
 a que to causa da por ser ma to el canij no ya se
 e taren que seys vñe de dias des causa do y lueg
 y a tuer ya a hila si el fuer ser vi do no serian un
 dyo me yio se and el sero ju de o valle de dar ad m
 li gencia y a su su ya me fue se a ber ag vñe se
 llas e baraco y de vñe se de q dar su and a gu dar la
 ca sa q otro di a me la po da a cer de ver me si quier o
 por q ve go de ta te se m se lo y por tuer y ten ga
 esta

es cri to por si mucho q fia de me y cie per se ffa to
 q con p de a hila da se me de ven ra po sa vñe se
 hias puy da y ven ra q d e p p a q a e p y ca ma bre
 de tuer na a l o ja ve i n g u n a ma nera to q fia
 sin ver to por q e to y con fiada no sea a po tra cosa
 no mas de q y a to de mas tra se no va lo se ta re
 per ando a el su o don q e va la se no ra don a be a to
 muchas e con y e da s di os to s g u a r d e y a e l s u s o r g a
 ta fa to s como vo le su p l i c o a m e f o o r x x v j de
 a g o s t o

J. Di na fier va de b m

por q es per o e d r o no de a m o s
 de y to un mo x a la s a d u n a m a y o e m u d h a

Here se de se su



III. Ciclo de Conferencias

LA IMAGEN DE SANTA TERESA ENTRE EL LIENZO Y EL MÁRMOL: UN RECORRIDO ENTRE LA OBRA DE RUBENS Y LA OBRA DE BERNINI

MARÍA JOSÉ PINILLA MARTÍN
Doctora en Historia del Arte

1. Introducción

El propósito del siguiente estudio es presentar de manera sintética nuestras aportaciones al ciclo de conferencias Santa Teresa en Segovia, aportaciones centradas en la representación de la carmelita abulense en la obra de los grandes pintores y escultores del siglo XVII. Se trata, por tanto, de profundizar en el conocimiento de obras tan difundidas como el *Éxtasis de Santa Teresa* de Gianlorenzo Bernini y al mismo tiempo descubrir la presencia –en ocasiones injustamente inadvertida– e importancia de la imagen teresiana en la producción de otros grandes artistas del Barroco.

El marco temporal en el que centramos nuestro estudio se inicia en 1622 –año de la canonización de Teresa de Jesús junto con los santos Felipe Neri, Ignacio de Loyola, Francisco Javier e Isidro Labrador– y se cierra a finales del siglo XVII. Coincide, por tanto, con el momento de mayor esplendor de la representación iconográfica de Santa Teresa y con su mayor difusión. En cuanto al

marco geográfico, trataremos obras realizadas en España como patria de la Santa, Roma como centro de la cristiandad y Flandes como origen de gran parte de las novedades iconográficas.

2. Pieter Paul Rubens

En el conjunto de la inmensa producción pictórica de Pieter Paul Rubens, llevada a cabo solo gracias a la existencia de un amplio y eficaz taller de colaboradores, es posible encontrar al menos tres obras que representan diferentes acontecimientos de la vida de Santa Teresa. Se trata de encargos para las iglesias de los Conventos de Carmelitas Descalzos de Amberes y Bruselas.

La más interesante de estas obras desde el punto de vista iconográfico es la *Transverberación*. Su originalidad consiste en presentar el que ya entonces era uno de los temas más conocidos sobre Santa Teresa, con el tratamiento novedoso presente en las mejores obras de Rubens: el ángel se dispone a clavar la flecha en el corazón de Teresa bajo las indicaciones de Cristo Resucitado. La composición en diagonal está marcada por la flecha y acentuada por las miradas de Teresa y los ángeles, que se dirigen a Cristo.

Es también interesante *Santa Teresa rezando por las almas del Purgatorio*, aunque un título más preciso sería *Liberación del alma de D. Bernardino de Mendoza*. Desde hace dos siglos se encuentra en el Museo de Bellas Artes de Amberes, pero fue realizada para el altar de la Capilla de Santa Teresa de la iglesia del Convento de los Carmelitas Descalzos de la misma ciudad¹. Se puede fechar en torno a los años 1630-1635. Rubens representó un tema concreto relacionado con el ámbito vallisoletano, contado por la propia Santa², aunque consiguió proporcionarle un significado universal. Representa a Santa Teresa, arrodillada ante Cristo, intercede por la salvación de Bernardino de Mendoza, que es socorrido de las llamas del Purgatorio por un ángel. En la predela de este mismo retablo se encuentran otros dos lienzos atribuidos a Rubens, *Entierro de Santa Catalina* y *Santa Teresa arrodillada ante el Espíritu Santo*, que nos interesa por su temática. Presenta a la carmelita arrodillada, contemplando una paloma, que representaría el Espíritu Santo. Ilustra un episodio concreto descrito por Santa Teresa en el *Libro de la Vida*³ y constituye una de las mejores representaciones del tema.

¹ ROOSES, Max, *L'oeuvre de P. P. Rubens: histoire et description de ses tableaux et dessins*. Soest: Davaco, 1977, p. 353.

² *Cuentas de conciencia* 6^a, 1: TERESA DE JESÚS, *Obras Completas*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006, p. 596.

³ *Vida* 38, 10: TERESA DE JESÚS, *Obras...*, p. 209.

3. Gregorio Fernández

La aportación de Gregorio Fernández a la plástica teresiana no sólo radica en aspectos formales sino en la profundidad de sus planteamientos iconográficos y la enorme capacidad de síntesis del maestro. El arte de la escultura presentaba dificultades para exponer la complejidad de las vivencias teresianas, sobre todo aquellas que referían experiencias místicas. La estrecha relación de Gregorio Fernández con los Carmelitas Calzados y Descalzos⁴ y su interpretación del espíritu carmelitano le procuró encargos como las esculturas de María Magdalena de Pazzi, la Imposición del Escapulario a San Simón Stock o la Virgen del Carmen. Pero si hubo una representación exitosa de un santo carmelita por parte de Gregorio Fernández, ésta fue sin duda la de Santa Teresa.

La interpretación que Gregorio Fernández hizo de Santa Teresa como escritora inspirada por el Espíritu Santo es una de las representaciones más reconocibles y difundidas del escultor. Este sencillo y eficaz tipo iconográfico consistía sustancialmente en presentar a la reformadora de la Orden del Carmen con una pluma en la mano derecha y un libro en la izquierda, en algunos casos acompañada por el Espíritu Santo en forma de paloma. Las manos de Teresa están suspendidas en el instante en que se dispone a escribir, los ojos abiertos hacia el cielo y la boca ligeramente entreabierta. Se trataba de destacar la faceta de Santa Teresa como escritora y la procedencia divina de su inspiración, por ello la Santa dirigía al cielo una mirada que en el caso de las obras de Fernández estaba cargada de expresividad y cierto dolor, tal como se aprecia en sus escritos a propósito de los arrobos: «no participa con el cuerpo sino pena, y el alma es la que padece y goza sola de gozo y contento que da este padecer»⁵.

Los mejores ejemplos son las esculturas de la Iglesia del Carmen Extramuros, la iglesia del Monasterio de la Concepción, aquella que se encuentra en el Museo Nacional de Escultura –procedente del Convento de Carmelitas Calzados– todas ellas en Valladolid; las Santa Teresa de la Iglesia de San Antonio en Vitoria⁶ y la Catedral de Plasencia⁷. Partiendo de Valladolid, el modelo proporcionado por Gregorio Fernández contribuyó a difundir este importante modelo de la iconografía teresiana en otros puntos de la geografía española a través de sus obras y las de sus seguidores, entre las que destacan las presentes en Burgos, León, Vitoria, Zaragoza, Ávila, Plasencia y Málaga.

Gregorio Fernández, con la contribución de su taller, realizó dos grupos escultóricos interesantes

⁴ MARTÍN GONZÁLEZ, Juan José, *El escultor Gregorio Fernández*, Madrid: Ministerio de Cultura, Dirección General del Patrimonio Artístico, Archivos y Museos, 1980, p. 27.

⁵ *Vida* 20, 15: TERESA DE JESÚS, *Obras...*, p. 112.

⁶ ANDRÉS ORDAX, Salvador, *Gregorio Fernández en Álava*. Álava: Diputación Foral de Álava, 1976, p. 18.

⁷ MARTÍN GONZÁLEZ, Juan José, *El escultor...*, p. 135.

y complejos por su temática pero bien entendidos y resueltos en su ejecución. Ambos se encuentran en el Convento de Santa Teresa de los Padres Carmelitas en la ciudad de Ávila. El primero de ellos constituye el motivo principal del retablo de la iglesia y presenta la *Imposición del collar y el manto por la Virgen y San José*, considerado un tema fundamental debido a su importancia en la reforma de la Orden⁸. El segundo es la *Segunda conversión de Santa Teresa*⁹, compuesto por dos piezas exentas –un magnífico Cristo atado a la columna, una de las mejores piezas de Fernández, y una Santa Teresa orante– que fueron separadas y dispuestas en diferentes lugares del templo en el mismo siglo XVII.

4. José de Ribera

Dentro de la producción atribuida a José de Ribera, conocido como *lo Spagnoletto*, encontramos dos obras que representan a Santa Teresa. Se encuentran en el Museo de Bellas Artes de Valencia¹⁰ y en el Museo de Bellas Artes de Sevilla. Se pueden fechar en la década de los años 30 del siglo XVII, habrían sido realizadas en Nápoles y enviadas a España. Las dificultades en torno a ambas son las mismas: a pesar de ser obras de calidad y con rasgos que permiten vincularlas a la producción del pintor setabense, han sido retocadas en varias ocasiones, lo que dificultan su atribución. Ambas representan a la carmelita como escritora aunque los matices son diferentes. Así como la obra que se encuentra en Valencia no presenta ninguna novedad importante, al observar la obra que se admira en Sevilla observamos un sutil rayo o flecha de fuego que desciende del cielo entre cabezas de querubines que alude a la Transverberación. Consideramos que el pintor tomó como modelo la imagen de Teresa de Jesús del grabado oficial de la canonización de Teresa de Jesús, San Felipe Neri, San Isidro Labrador, San Ignacio de Loyola y San Francisco Javier. Este grabado de Mattheo Greuter claramente sirvió de modelo: la obra de Ribera presenta muchas similitudes entre la figura de Teresa, con un brazo extendido y otro en el pecho y plantea la misma asociación entre el tipo *Escritora* y el tema de la *Transverberación*¹¹.

5. Alonso Cano

La aportación del pintor granadino Alonso Cano a la iconografía teresiana se plasma en dos lienzos que se encontraban en la iglesia del desaparecido Convento de San Alberto de Madres Carmelitas Descalzas en Sevilla. Las pinturas se encargaron a Alonso Cano a finales de noviembre

⁸ *Vida* 33, 14: TERESA DE JESÚS, *Obras...*, pp. 182-183.

⁹ *Vida* 9, 1: TERESA DE JESÚS, *Obras...*, pp. 63-64.

¹⁰ *Santa Teresa y su Tiempo*, Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1971, p. 57.

¹¹ PINILLA MARTÍN, María José, «Las canonizaciones del 12 de marzo de 1622 según Mattheo Greuter: aspectos iconográficos». En: *Alma ars. Homenaje al Profesor D. Salvador Andrés Ordax*, Valladolid: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 2013, pp. 241-247.

de 1628 y éste se comprometió a entregarlas antes de la Pascua de 1629¹². Los lienzos representan *Visión de Cristo crucificado* y *Visión de Cristo resucitado*. Son obras similares en cuanto a dimensiones, composición y valores estéticos, propios de la primera etapa de Alonso Cano en Sevilla, bajo la influencia de Francisco Pacheco¹³.

El de la *Visión o Aparición de Cristo resucitado*, muestra una visión experimentada por Santa Teresa un 29 de junio¹⁴. Según prueba Navarrete, para componerla, Alonso Cano se inspiró en un grabado de Abraham Bloemaert que representa a Santa Sinclética de Alejandría¹⁵. Desde el punto de vista iconográfico el título *Aparición de Cristo crucificado* es convencional e impreciso: representa a la santa escribiendo. Entre resplandores se encuentra la presencia de un crucificado, que vendría a indicar la inspiración de los escritos teresianos y la frecuente meditación sobre la Pasión de Cristo, plasmada en los mismos.

6. Francisco Zurbarán

En la Sacristía Mayor de la Catedral de Sevilla se encuentra un lienzo que presenta a Santa Teresa de Jesús como escritora inspirada por el Espíritu Santo. Durante décadas su atribución fue compleja, debido a la ausencia de documentación sobre la misma y el estado de los pigmentos pictóricos, oscurecidos por una pátina de suciedad. Tras la restauración de 1990 se adscribió con certeza a la producción de Zurbarán y se propuso su ejecución en el periodo comprendido entre los años 1645-1650¹⁶.

Junto a un cortinaje, domina la escena un amplio escritorio, en el que se encuentran varios libros y un cráneo, elemento de alusión a la *vanitas* que encontramos de forma recurrente en la iconografía teresiana. La carmelita, ensimismada, está escribiendo sobre un libro mientras el Espíritu Santo desciende para inspirar su obra. Nos parece probable que Zurbarán se inspirase en el grabado oficial de la beatificación realizado por Francisco Villamena en 1614. Lo sugiere la disposición de la escena en torno al escritorio, la manera casi desordenada de colocar los diferentes elementos en la mesa, el cestillo de labor a sus pies y la expresión ausente de Teresa de Jesús.

¹² WETHEY, Harold, *Alonso Cano: pintor, escultor y arquitecto*. Madrid: Alianza, 1983.

¹³ CALVO CASTELLÓN, Antonio, «Aparición de Cristo a Santa Teresa». En: VV. AA. *Alonso Cano. La modernidad del Siglo de Oro español*, Madrid: Fundación Santander Central Hispano, 2002, p. 112.

¹⁴ *Vida* 28, 3: TERESA DE JESÚS, *Obras...*, p. 149.

¹⁵ NAVARRETE PRIETO, Benito-SALORT PONS, Salvador, «El saber de un artista: fuentes formales y literarias en la obra de Alonso Cano». En: VV. AA. *Alonso Cano. La modernidad del Siglo de Oro español*, Madrid: Fundación Santander Central Hispano, 2002, p. 55.

¹⁶ DELENDÁ, Odile, *Zurbarán*, Madrid: Fundación Arte Hispánico, 2009-2010, vol. I, p. 599.

7. Il Guercino

En el año 1634, Giovan Francesco Barbieri, conocido como *Il Guercino*, pintó un lienzo sobre Santa Teresa por encargo del banquero italiano Bartolomeo Lumaga, asentado entonces en Lyon¹⁷. La pintura estaba destinada a su capilla familiar en la iglesia del Convento de Carmelitas Descalzos de la misma ciudad francesa.

Aunque el título con el que se conoce la obra es *Aparición de Cristo a Santa Teresa*, la escena representa, a nuestro juicio, un tema más específico pero poco difundido que proviene de los escritos de la santa abulense: *Cristo muestra a Teresa los misterios divinos*¹⁸. Presenta a Teresa de Jesús, arrodillada y con los brazos cruzados sobre el pecho, ante la figura de Cristo. Cristo señala el cielo, donde se encuentran Dios Padre y el Espíritu Santo, representado en forma de paloma. Los acompañan un gran número de ángeles y también, dentro de la gloria, varios personajes que representarían a santos.

8. Andrea Vaccaro

El delicado estilo clasicista de Andrea Vaccaro tuvo una buena acogida en España, si atendemos al gran número de obras que llegaron a nuestro país. Entre ellas se conservan dos que nos remiten a la iconografía teresiana. Sobre ellas es importante destacar el tratamiento de los temas desde dos puntos de vista: en primer lugar, el alejamiento del exceso y la exuberancia al que se prestaban los temas; en segundo lugar, ciertas imprecisiones en detalles como el hábito carmelitano o la ubicación espacial de la escena.

El de la *Imposición del collar y el manto* se encuentra en el Museo de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando. Fue donado en 1818 por el Marqués de Astorga en agradecimiento a dos lienzos de su propiedad robados que la Academia recuperó de manos francesas¹⁹. Está firmado y fechado: ANDREA VACCARIUS F. 1642. *Santa Teresa asistida por ángeles* pertenece a la colección del Museo de Bellas Artes de Valencia. No representa ningún tema concreto sino a la Santa abandonada a un sereno éxtasis, muy alejado del ímpetu de las obras que poco más tarde haría Gian Lorenzo Bernini o la realizada por el también napolitano Luca Giordano hacia 1664.

¹⁷ GARCÍA CUETO, David. *Seicento boloñés y Siglo de Oro Español*. Madrid: Centro de Estudios Hispánicos, 2006, p. 90.

¹⁸ *Vida* 28, 2: TERESA DE JESÚS, *Obras...*, p. 149.

¹⁹ *Pintura napolitana: de Caravaggio a Giordano*, Madrid: Museo Nacional del Prado, 1985, p. 318.

9. Luca Giordano

La *Transverberación*, del Convento de la Anunciación de Carmelitas Descalzas en Peñaranda de Bracamonte, fue uno de los encargos de D. Gaspar de Bracamonte, Virrey de Nápoles hasta 1664, a Luca Giordano. Como tema iconográfico, la Transverberación había alcanzado más difusión en la península italiana que en España, donde se prefería representar a Teresa de Jesús como escritora. En su tratamiento, Giordano muestra una gran influencia de la pintura veneciana, principalmente en la rica gama cromática utilizada y los tipos humanos de la carmelita y el ángel. Es una composición dinámica, vital, expresiva, que merece un lugar destacado en la amplia y variada producción del pintor napolitano.

10. Gian Lorenzo Bernini

El *Éxtasis de Santa Teresa*, de Gian Lorenzo Bernini, forma parte de un conjunto escultórico que se encuentra en la Capilla funeraria del Cardenal Federico Cornaro de la iglesia de Santa Maria della Vittoria en Roma. Este grupo y el ornato de la Capilla fueron diseñados y ejecutados por el *Cavalier* Bernini entre los años 1647 y 1652, con la colaboración de un gran número de artistas, entre los que destacan Jacopo Antonio Fancelli, Antonio Raggi, Baldassare y Giovanni Antonio Mari. Se trataba de un encargo relativamente poco importante para Bernini, que seguramente aceptaría debido a que en los últimos años del pontificado de Inocencio X había perdido el favor del Papa. Durante ese periodo realizó también la Tumba de Maria Raggi, la Cappella Raimondi y el busto de Urbano VIII²⁰.

La Capilla Cornaro fue concebida como un espacio único, un espacio donde se conjugaban la arquitectura, la escultura y el efecto pictórico que creaban los materiales utilizados en ambas. Todo está diseñado como marco de la escultura que representa la *Transverberación*, también el inteligente uso de la luz natural a través de un vano hoy modificado, que acentuaba la atmósfera mística y que admiramos en otras obras del artista, como la Cátedra de San Pedro.

El grupo de *El éxtasis* está formado por las esculturas de Santa Teresa de Jesús y el ángel, que con una flecha se dispone a infligirle una herida en el pecho. Se trata de la representación de la Transverberación según una interpretación rigurosa del texto que se encuentra en el capítulo 29 del *Libro de la Vida*. Bernini no sólo se empapó de este escrito teresiano para esta obra, sino que era además un hombre interesado por cuestiones teológicas y religiosas, que discutía con el que

²⁰ PETERSON, Robert, *The Art of Ecstasy. Saint Teresa, Bernini and Crashaw*, London: Routledge & Kegan Paul, 1970, p. 50.

en aquellos momentos era su confesor: el jesuita P. Giovanni Paolo Oliva²¹. El escultor aportó una novedad iconográfica frente a las anteriores representaciones de la Santa arrodillada con los brazos abiertos para recibir el dardo: en paralelo al abandono del alma, Bernini recreó el abandono del cuerpo, según escribe Teresa a propósito de la Transverberación²². Según Mâle, en su expresión «hay una gravedad que es la de la muerte»²³. Los pies están desnudos, clara alusión a la descalcez, y el hábito oculta las formas del cuerpo. El ángel se constituye, sin embargo, en una figura vital llena de dulzura y delicadeza.

En los muros laterales de la capilla, encontramos las representaciones de Federico Cornaro y de siete miembros de su familia. Se encuentran en sendas tribunas cuyos fondos son arquitecturas simuladas realizadas en estuco con una hábil perspectiva. Se ha identificado a Federico Cornaro como el hombre pensativo que se encuentra en un extremo de la tribuna de nuestra derecha. El tratamiento de las figuras es espontáneo y vivaz. El objeto de la discusión que mantienen entre ellos sería lo que está sucediendo en el altar, de lo que contemplan los espectadores: la Transverberación de Santa Teresa. Según Petterson, los Cornaro se preocupan por el misterio del éxtasis aunque no lo vean; Bernini de este modo invitaría a penetrar más en el éxtasis religioso²⁴.

11. Conclusiones

A pesar de la brevedad de este recorrido, es posible apreciar tanto el gran número de artistas de primera fila que trataron la iconografía de Santa Teresa de Jesús, así como la originalidad –en algunos casos brillantez– en las interpretaciones y ejecución de temas de enorme complejidad religiosa.

²¹ NAPOLEONE, Caterina, «La Transverberazione di Teresa», *FMR*, 119 (1996), p. 35.

²² *Vida* 29, 13: TERESA DE JESÚS, *Obras...*, pp. 157-158.

²³ MÂLE, Émile, *El arte religioso de la Contrarreforma*, Madrid: Encuentro, 2001, p. 162.

²⁴ PETTERSON, Robert, *The Art of Ecstasy...*, p. 66.

SANTA TERESA DE JESÚS. REFLEXIÓN HISTÓRICA

TEÓFANES EGIDO LÓPEZ
Universidad de Valladolid

La mirada a santa Teresa es un auténtico festín para el historiador. Sobre todo, porque la misma Santa es una fuente habladora a más no poder en todo lo que escribe y, podría decirse, hasta en sus silencios. Hay un contraste evidente, ya que la miramos desde Segovia, entre la madre Teresa y fray Juan de la Cruz, que no es que no diga nada de sí mismo, pero lo dice con un lenguaje que no es ni tan accesible ni tan comprensible para todos. Porque en el fondo, de eso se trata, del lenguaje, que tiene modulaciones muy diferentes en el uno y en la otra.

Dado que el mirar hacia santa Teresa desde la historia abre un campo tan inabarcable para una reflexión forzosamente limitada, en esta ocasión, que agradecemos a los organizadores de este ciclo de conferencias, me limitaré a tres aspectos, que creo expresivos en la existencia de la Santa: su infancia, con las imágenes y fantasías de martirio; el proyecto eclesial de su reforma, de su orden de descalzos; la muerte y el sentimiento final de la Iglesia en la que moría.

1. Una infancia singular: el proyecto de ir a tierra de moros

Si hay un episodio, además de simpático, bien conocido en la vida de santa Teresa, ese es, sin duda, el de su plan de escapada, con el hermanito, a tierra de moros para sufrir el martirio y ganar el cielo con baratura.

Es hermosa, no hay duda, e inimitable, la descripción que de aquella aventura ideada por los dos niños trazaba la madre Teresa de Jesús cuarenta y tantos años más tarde. Manifiesta, con la mayor naturalidad, lo que entonces, tiempos de analfabetismo mayoritario, y casi universal entre las mujeres, era muy excepcional: la realidad de que en aquella casa de comerciantes de Ávila había libros y, además, con la voluntad paterna de que los leyeran también sus hijos. «Era mi padre aficionado a leer buenos libros, y así los tenía de romance, para que leyesen sus hijos» (V 1, 1). Resultó que aquellos hijos los leían, y con qué pasión, sobre todo la hija Teresa.

El primer capítulo del *Libro de la Vida* presupone que en sociedades sacralizadas como aquélla, con la existencia terrena tan insegura y con la muerte tan frecuente, sobre todo la infantil y la catastrófica, lo sustancial y que más importaba era asegurar, más que la tan efímera de aquí, la vida eterna. Lo expresa mucho mejor la madre Teresa cuando rememora las impresiones de los dos niños: «Espantábanos mucho el decir que pena y gloria era para siempre en lo que leíamos. Acaecíamos estar muchos ratos tratando de esto y gustábamos de decir muchas veces: ¡Para siempre, siempre, siempre!» (V 1, 5).

La posibilidad de disfrutar de aquella vida para siempre, siempre, siempre, la hallaron también los dos niños lectores en uno de los libros más leídos desde su aparición en la edad media y no digamos desde que apareció el poder multiplicador de la imprenta: el de las *Vidas de santos*, o *Leyenda dorada*, o *Flos sanctorum*. Se conoce la edición que pudieron usar aquellas criaturas (la misma que usó Ignacio de Loyola en su camino de conversión): *Leyenda de los santos (que vulgarmentre Flos sanctorum llaman) ahora de nuevo emprendida*, por Juan de Varela, en Sevilla, 1520. Allí descubrió el recurso expresado en lenguaje comercial de hija de mercader (o judeoconverso), «baratona», diría ella: «Como veía los martirios que por Dios las santas pasaban, parecíame compraban muy barato el ir a gozar de Dios, y deseaba yo mucho morir así» (V 1, 5).

No es ninguna sutileza el observar determinados detalles elocuentes. La forma martirial de morir, la degollación, el ser descabezados (mejor: descabezadas) en que pensaban los dos niños en Ávila, podía contemplarla en aquella impresión del *Flos sanctorum* que utilizaban y que miraba también a los analfabetos que sabían leer muy bien la imagen (al igual que la inmensa mayoría se nutría de la otra lectura, la de la palabra, la del espectáculo del sermón). Las xilografías abundantes en el libro, cuando de las santas mártires se trataba, dibujaban al mismo verdugo blandiendo el mismo espadón o alfanje sobre la misma figura de la misma mártir, identificada solamente por el nombre que aparecía en la cartela correspondiente. Era plástica y reiterativa esta representación del descabezamiento como para que no quedase grabada en la imaginación de los niños.

Debe quedar muy claro que cuando santa Teresa habla de mártires que ganaban el cielo tan barato, se refiere a las mártires (no dice los mártires). Y, en efecto, en el *Flos sanctorum* se describen,

por aludir a algunas, los martirios de santa Eufemia: el propio ángel aconsejaba al juez después de varios intentos fracasados: «La virtud de los cristianos no se vence sino con hierro, e por ende te aconsejo que la mandes degollar». Degolladas murieron las once mil vírgenes, bien conocidas por santa Teresa en su martirio y en sus episodios fantásticos. A consecuencia de las heridas por la degollación moriría santa Cecilia a los tres días. Santa Apolonia, muy presente en la devoción popular por su especialidad terapéutica, tuvo que sufrir los tormentos que le aplicó su propio padre (entre otros el de arrancarla los dientes), hasta que fue ejecutada la sentencia de que «la cabeza suya fuese quitada». Más fantástica aún fue la vida de santa Susana, hija del rey de Hungría y a la que el ejecutor, un tal Diocleciano, aplicó todos los tormentos imaginables. Llevada milagrosamente sobre las olas del mar nada menos que a España, viviría en hábito de monje y con los monjes en un monasterio benedictino, con la mala suerte de que todo ello coincidió con la traición del conde don Julián y la consiguiente invasión de los moros. Todos los monjes huyeron; sólo Susana se quedó allí. «Los moros, crudelísimos enemigos de Dios, dice la Leyenda, mataron a la virgen y cruelmente la degollaron».

Los moros, “que cruelmente degollaban”, eran uno de los integrantes más vivos en la imaginaria de aquella sociedad castellana, de la madre Teresa también, que no tenía por qué andar con distinguos excesivos entre moros, berberiscos y turcos, a los que parece que identificaba con los moros, como hace cuando habla de aquellas seis valientes fundadoras de Sevilla en el camino ardiente que tan mal la iba, en las posadas que eran como el infierno, en los carros que parecían el purgatorio: «eran tales almas, que me parece me atreviera a ir con ellas a tierra de turcos» (F 24, 6).

Son, por tanto, los moros del norte de África los que están en su fantasía niña y los que aparecerán y reaparecerán como hacedores de mártires, y de renegados o como explotadores de cautivos que había que rescatar (y para eso estaban las órdenes de redención, trinitarios, mercedarios o mercenarios como se decía). La de los cautivos era una realidad social que hay que recordar y que aparece en los escritos de la Madre. Como cuando narra la vocación de aquella monja de Beas, que, jovencita y en su casa, prometió castidad, pobreza y tenía tal deseo de verse «tan sujeta, que a tierra de moros se holgara entonces la llevaran por estarlo» (F 22, 7). Hasta en sus *Meditaciones sobre los Cantares* hablará de algún cautivo en tierra de moros con dificultades para ser rescatado y del gesto heroico por parte de quien, sin andar atendiendo a razones, «va a servir por él» (MC 3, 3), o del que se esclavizó por redimir al hijo de la viuda pobre (MC 3, 4).

Hacia aquellos espacios lejanos de moros, de martirio, los llevaba (al menos llevaba a la niña) su imaginación rica. Abundaban los relatos de martirizados, tales como los recogidos y divulgados en los *Diálogos de los mártires de Argel* que se leerían y comentarían más tarde. Por ello, resultaba comprensible que aquellos dos niños intentaran convertir la fantasía en realidad y soñaran con un martirio tan rentable y que hacía posible «gozar tan en breve de los grandes bienes que leía haber

en el cielo. Y juntábame con este mi hermano a tratar qué medio habría para esto. Concertábamos irnos a tierra de moros, pidiendo por amor de Dios, para que allá nos descabezasen» (V 1, 5).

Es más, y como también imaginaban que el camino sería largo, con realismo inesperado programaban el mantenimiento, que era el de los mendigos, tan frecuentes en los caminos: irían «pidiendo por amor de Dios», es decir, pordioseando, que era una de las formas de asegurar la subsistencia en aquella sociedad con tantos pobres y con tantas instituciones para socorrerlos.

La tierra de moros como destino martirial, de torturas, será un recurso de la madre Teresa cuando más tarde quiera expresar su angustiada incertidumbre ante la prisión de fray Juan de la Cruz y cuando viene a decir que los hay más temerosos que los moros de Argel. Nada más enterarse de la desaparición del confesor de la Encarnación y de su compañero fray Germán, el mismo día 4 de diciembre de 1577, escribió al rey Felipe II intercediendo por los secuestrados. Y como sabe lo que suponen aquellos enfrentamientos familiares de frailes, es muy dura con los calzados: «A mí –le dice al rey– me tiene muy lastimada verlos en sus manos, y tuviera por mejor que estuvieran entre moros, porque quizá tuvieran más piedad. Y este fraile tan siervo de Dios está tan flaco de lo mucho que ha padecido, que temo su vida».

Nótese la ternura que respira lo anterior hacia fray Juan de la Cruz, el más desvalido, del que ella decía ser muy chico de cuerpo pero muy grande de alma. Con lenguaje de cautiverio (expresión familiar para ella), suplica al rey por el rescate del cautivo: «Por amor de nuestro Señor suplico a vuestra majestad mande que con brevedad le rescaten, y que se dé orden cómo no padezcan tanto con los del paño, estos pobres descalzos todos, que ellos no hacen sino callar y padecer, y ganan mucho; mas dase escándalo al pueblo».

Y retorna la imagen de la tierra de moros cuando a los pocos días (el 10 de diciembre) cuenta a la confidente María de San José, priora de Sevilla, lo mal que lo pasaron las monjas de la Encarnación partidarias de la madre Teresa en aquella elección machucada (en la que es una lástima que no podamos entrar): «Y quitáronles los dos descalzos que tenían allí puestos por el comisario apostólico y por el nuncio pasado, y hanlos llevado presos como a malhechores, que me tienen con harta pena hasta verlos fuera del poder de esa gente, que más los quisiera verlos en tierra de moros».

La madre Teresa escribía estas cartas de la prisión, del cautiverio para ella, de fray Juan que tanto la afectó años después de la rebelión de los moriscos de la Alpujarra, hacedores de centenares de mártires cristianos de los que todo el mundo hablaba. Derrotados, por 1570 fueron dispersados, y a Ávila se dirigió un contingente numeroso de “granadinos”. Eran pacíficos. Pero por Andalucía, concretamente por Sevilla, habría conspiraciones alarmantes. A la fundadora la

llegaron los rumores, y recordando los tiempos niños, volvía a asociar lo de los moros (ahora moriscos sublevados) con el martirio, esta vez el de sus monjas. Lo expresaba así a la priora, la tan amiga María de San José (4 de julio de 1580): «Ahora me han dicho que los moriscos de ese lugar de Sevilla concertaban alzarse con ella. Buen camino llevaban para ser mártires. Sepan lo cierto de esto y escribanoslo la madre superiora». Y la escribieron desde el convento sevillano, pero debieron de hacerlo con sentido del humor puesto que la madre Teresa, desde Valladolid (25 octubre), las contestaba: «Todas las de esta casa se le encomiendan mucho, y les ha caído en gracia lo de los moriscos».

Volviendo a la aventura de la infancia, y aunque la pregunta no cambie gran cosa la decisión martirial de Teresa y Francisco, podemos preguntarnos si aquella aventura, el ir a tierra de moros fue un acontecimiento o una encantadora fantasía.

La lectura atenta del recuerdo de santa Teresa no deja lugar a dudas. El «irnos a tierra de moros para que allá nos descabezasen» era un deseo infantil fruto de la imaginación, de la lectura activa, que eso quiere decir el “concertábamos” (planeábamos, en versión prosaica) de los dos niños. La narración hermosa acentúa el contraste entre el ánimo «que nos daba el Señor en tan tierna edad» y la imposibilidad de realizar el concierto, para lo que no tenían ningún medio y por una razón muy sencilla: «sino que el tener padres nos parecía el mayor embarazo». Hay un paralelismo evidente entre este deseo no cumplido y el fracaso de la alternativa de hacerse ermitaños (el otro modelo del *Flos sanctorum*) ante la imposibilidad de construir las ermitas con «las piedrecillas que luego se nos caían». Y lamenta ante la doble desilusión: «y así no hallábamos remedio en nada para nuestro deseo» (V 1, 6).

Los hagiógrafos transfigurarían todo convirtiendo el sueño en realidad. Lo hacía ya de forma encantadora el primero, y tan documentado, y tan copiado, Francisco de Ribera al poco tiempo de la muerte de santa Teresa. Describe el itinerario mañanero de los niños, que habían «tomado alguna cosilla para comer»; la angustia de la madre, temerosa de que se hubieran ahogado en la noria del jardín; el encuentro, también temprano, de su tío que, a caballo, había salido en su búsqueda. Los procesos de beatificación preguntaban ya en su rótulo por aquel gesto, dando por supuesto que todo ello había sucedido, y los testigos van adornando todo en sus respuestas. La iconografía haría el resto, y la devoción popular localizaría (y veneraría) el sitio exacto hasta dónde llegaron Teresa y Rodrigo en aquella escapada a tierra de moros frustrada.

Y sin embargo, el «irnos a tierra de moros a que nos descabezasen por amor de Dios» no fue, no pudo ser, una aventura sacra realmente acontecida sino el deseo, la imaginación, la fantasía y el sueño hermoso de dos niños con anhelos del martirio que leían en las vidas del *Flos sanctorum*, que veían en sus imágenes y que oían contar en los relatos de mártires de Argel. Para una mirada

desde la historia, no importa demasiado que aquella fantasía no pudiera realizarse: entonces, cuando se forjó todo, y es un axioma para los historiadores, tanto valor se daba al fruto de la fantasía como a lo realmente acontecido.

2. El compromiso eclesial

La pasión por la lectura evolucionó en las preferencias de Teresa, y de la *Vita Christi* se trasladó a los libros de caballerías, socialmente vedados y condenados por los moralistas y predicadores. La afición tuvo expresiones interesantes. Una de ellas, la de la complicidad con la madre, al igual que antes la tuviera con su hermano (no parece muy amiga de soledades personales). Otra peculiaridad: aquella lectura derivó en adicción: «Era tan en extremo lo que en esto me embebía, que, si no tenía libro nuevo, no me parece tenía contento» (V 2, 1).

Muerta la madre en 1528, a los treinta y tres años más o menos y después de nueve alumbramientos logrados, doña Teresa de Ahumada, que describe este tramo de su vida adolescente de manera magistral, fue internada por su padre en el convento de las agustinas de Nuestra Señora de Gracia. Allí se planteó la elección de estado, que no podía ser otro que el de monja o casada (el de soltera no se consideraba como estado en aquella sociedad). Al principio, dice, «estaba enemiguísima de ser monja» (V 2, 8). Poco después rogaba a las compañeras que rezasen «a Dios que me diese el estado en que le había de servir. Mas todavía deseaba no fuese monja, que éste no fuese Dios servido de dármele, aunque también temía el casarme» (V 3, 2). Gracias a la educadora agustina, María Briceño, «a cabo de este tiempo que estuve aquí, ya tenía más amistad de ser monja» (V 3, 2).

Al año y medio de internado sufrió una (la primera) enfermedad de cuidado. En la convalecencia, en la casa rural de su tío Pedro, que, como su padre, era amigo de libros, la lectura de las *Cartas de San Jerónimo* la hizo decidirse a entrar en el convento. Pero no en el de las agustinas, sino en el carmelitano de la Encarnación (y dicho sea de paso, las monjas, entonces, y por lo general, no solamente tenían mejores condiciones de vida, eran más libres que las casadas, más ricas y, además, se casaban con el mejor de los esposos).

En el monasterio reciente y poblado de la Encarnación vivió la más larga parte de su vida, su camino espiritual emocionante, atormentado y gozoso. Y allí nació el proyecto de su reforma, de la descalcez. Un proyecto que, entre 1562 y 1582 fue cambiando de forma muy sensible.

Pensaba, en los inicios, en un solo convento, el de Ávila, de descalzas, con clausura rigurosa y pocas monjas, con el rigor como valor supremo. Luego llegaría la pobreza, el fundar y vivir sin renta y en libertad. Sería como una casa de experiencia su convento elemental de San José de Ávila. Allí estuvo cinco años (1562-1567), «los más descansados de mi vida, cuyo sosiego y

quietud echa harto menos muchas veces mi alma» (F 1, 1), escribía unos diez años más tarde. San José de Ávila cumplió el programa reformador al estilo alcantarino que engarzaba con reformas bajomedievales. Miraba hacia atrás.

La modernidad, la novedad teresiana, no tardó en llegar dada la sintonía de la Madre Teresa con la Iglesia de su tiempo. Porque fue en aquel reducto idealizado de sosiego, y durante aquellos cinco años de San José de Ávila, donde y cuando evolucionó en su proyecto reformador; donde y cuando comenzó a mirar a la Iglesia de sus días con la oferta de la oración de las mujeres como alternativa pacífica de las armas.

Pero ¿cuál era la Iglesia de la Madre Teresa, la que la apasionaba y la hacía llorar?

El historiador Ricardo García Villoslada, y lo han repetido otros sin mayores matices, afirmaba en un artículo interesante por 1962 (centenario de la reforma teresiana): «Cuando Teresa pide a Dios el aumento de la Iglesia católica, lo que suplica es el triunfo del catolicismo con el Romano Pontífice a la cabeza». Explica las protestas de fe en sus escritos como sumisión a la iglesia romana, «a la autoridad del papa y de sus representantes». Lo mismo dirá Tomás Álvarez años más tarde. Y en este otro centenario de 2015, Manuel Ruiz Jurado concluirá su artículo, excelente y lleno de interés sobre *Santa Teresa y los jesuitas*, resaltando los paralelismos e influencia de la Compañía en «el amor concreto y confiado en la realidad de que a la luz de la fe vive la santa Iglesia católica romana».

Y, efectivamente, si nos fijamos en detalles significativos de los escritos de santa Teresa, como sus protestas de fe, una lectura ingenua lleva a la convicción de una “romanidad” parecida a la de la Compañía. Es cierto que en el *Camino de perfección* repetidamente se lee la necesidad, para andar a buen seguro, de «creer firmemente lo que tiene la madre santa Iglesia». Obsérvese cómo no aparece el adjetivo “romana” siguiendo a la Iglesia. Pero en el libro de las *Moradas*, al principio y en la conclusión, para que quede bien claro, se advierte: «Si alguna cosa dijere que no vaya conforme a lo que tiene la santa Iglesia *católica romana* será por ignorancia y no por malicia; esto se puede tener por cierto, y que siempre estoy y estaré sujeta por la bondad de Dios y lo he estado a ella»; «y en todo me sujeto a lo que tiene la *santa Iglesia católica romana*, que en esto vivo, y protesto, y prometo vivir y morir». En el prólogo de *Fundaciones*: «En todo me sujeto a lo que tiene la madre santa *Iglesia romana*».

Bien mirado, escribe su sumisión a la doctrina de la Iglesia, pero así, sin más, en la redacción espontánea. Porque resulta que lo de *romana* es un añadido, por ella y por indicaciones de otros indudablemente, en tiempo posterior y entre líneas, en renglón forzado, con tinta y tiempo distintos a los del texto.

Para la comprensión de algo que no es accidental en la madre Teresa no hay que esforzarse demasiado: basta con tener en cuenta que no es la misma la percepción de Roma, del Papa, después del siglo XIX que la que se tenía en los dominios de la monarquía española por el siglo XVI. Era, entonces, una Iglesia más del rey que del Papa. Era, sencillamente, una Iglesia regalista. Como asienta Tarsicio de Azcona, «la Iglesia hispánica [desde los Reyes Católicos] se relacionó con Roma no directamente sino mediante la Corona»; «El pueblo, más unido espiritualmente a la Iglesia, pocas veces estuvo en buena amistad con el romano pontífice». Se confiaba en el rey, incluso en cosas de pureza de fe, más y mejor que en el pontífice, puesto que no hay que olvidar que la Inquisición acostumbró a que las disidencias de la ortodoxia se dirimieran en casa sin necesidad de Roma.

El tiempo de Felipe II (que fue el tiempo de la Madre Teresa) se encargó de afianzar la imagen del monarca pontífice, campeón en la defensa de la fe. Si es que no se universalizó la convicción del papa enemigo de España, o más amigo de herejes que de ella. Confesaba el rey por 1581 a su confidente y agente el cardenal Granvela quejándose de Roma: «Yo os certifico que me traen cansado y cerca de acabármeme la paciencia, por mucha que tengo... Y veo que si los Estados Bajos fueran de otro, hubieran hecho maravillas porque no se perdiera la religión en ellos; y por ser míos creo que pasan porque se pierda porque los pierda yo».

En efecto, Roma no entraba en el horizonte de la Madre. Y en relación con su representante, el nuncio, oigamos cómo se expresa en los tiempos de angustia ante un nuncio hostil, como era Felipe Sega, comparándolo con el anterior, amigo, Nicolás Ormaneto: «Murió un nuncio santo, que favorecía mucho la virtud, y así estimaba los descalzos. Vino otro, que parecía le había enviado Dios para ejercitarnos en padecer. Era algo deudo del papa, y debe ser siervo de Dios» (F 28, 3).

En contraste con la de Roma y sus enviados, la actitud de Felipe II ha encontrado su más entusiasta cronista en la madre Teresa, que le escribió varias veces. Cuando el rey se interesó por ella, la fundadora tuvo la seguridad de que la causa de los descalzos contaba con el mejor y más poderoso valedor e instrumento de Dios (los adversarios lo eran, naturalmente, del demonio).

Y es a él al que agradece todo. Cuando anda con la fundación de Caravaca y con sus problemas de jurisdicción, escribe en *Fundaciones*: «Mas hízome tanta merced el rey, que, en escribiéndole yo, mandó que se diese, que es al presente don Felipe, tan amigo de favorecer los religiosos que entienden que guardan su profesión; que, como hubiese sabido la manera del proceder de estos monasterios y ser de la primera Regla, en todo nos ha favorecido. Y así, hijas, os ruego yo mucho que siempre se haga particular oración por su Majestad como ahora la hacemos» (F 27, 6).

El gran problema, el de la supervivencia de su obra, se solucionó favorablemente, también gracias al rey. «Estando en Palencia (1580) fue Dios servido que se hizo el apartamiento de los des-

calzos y calzados, haciendo provincia por sí, que era todo lo que deseábamos para nuestra paz y sosiego. Trájose, por petición de nuestro católico rey don Felipe, de Roma un breve muy copioso para esto. Y su Majestad nos favoreció mucho en este fin como había comenzado» (F 29, 30). «Aunque eran muchos los señores del reino y obispos que se daban prisa a informar de la verdad al nuncio, todo aprovechara poco si Dios no tomara por medio al rey. Estamos todas, hermanas, muy obligadas a siempre en nuestras oraciones encomendarle a nuestro Señor y a los que han favorecido su causa y de la Virgen nuestra Señora, y así os lo encomiendo mucho» (F 28, 6-7).

Sigue hablando del «gozo que vino a mi corazón», del «deseo que yo tenía que todo el mundo alabase a nuestro Señor, y le ofreciésemos a este santo rey don Felipe, por cuyo medio lo había Dios traído a tan buen fin. Que el demonio se había dado tal maña, que ya iba todo por el suelo si no fuera por él» (F 29, 31).

Como puede observarse, no hay ni alusión ni agradecimientos al papa, en contraste con la gratitud y oraciones que ruega una y otra vez para el santo rey don Felipe.

En consecuencia, la madre Teresa sufrió, lloró, actuó, por los problemas de aquella Iglesia vivida desde la monarquía española, es decir, por el compromiso de la evangelización de las Indias y por restañar las heridas abiertas por los “luteranos”. Estos dos motivos, cada uno en su dimensión, fueron los impulsores de la expansión de los conventos de descalzas y de la fundación de los descalzos. Sobre una y otra necesidad había recibido información en el convento de San José.

En cuanto al bautizo de los indios, no puede olvidarse algo tan elemental como el hecho de que aquella Iglesia de las Indias, sin presencias pontificias, era responsabilidad del rey como parte tan preciada del patronato real. Parece extraño que la madre Teresa, con casi toda su familia por aquellas tierras, no estuviera informada de la situación. Pero ella narra cómo lloró amargamente después de haber oído a un franciscano, muy lascasiano y gustoso de andar por locutorios de monjas: «Comenzóme a contar de los muchos millones de almas que allí se perdían por falta de doctrina, e hizonos un sermón y plática animándonos a la penitencia, y fuese. Yo quedé tan lastimada de la perdición de tantas almas, que no cabía en mí. Fuime a una ermita con hartas lágrimas... 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» (F 1, 7-8).

Los carmelitas descalzos, no hay duda, ligaron su suerte primera a la monarquía católica, a sus inmensos dominios, lo que acarrearía tensiones en tiempos posfundacionales y obligaría a que la orden se dividiera en dos congregaciones, la española y la italiana.

En cuanto a los herejes, que también la hacían llorar, no se refiere a los de dentro, los inquisitoriados y quemados poco antes de la fundación de San José de Ávila. Conoce lo acontecido, recuerda a aquellos que «en estos tiempos se juntaban en secreto para contra su Majestad y ordenar maldades y herejías», y se quejaría también de las otras quemas de la Inquisición: «Cuando se quitaron muchos libros de romance, que no se leyesen, yo sentí mucho, porque algunos me daba recreación leerlos, y yo no podía ya, por dejar los [escritos] en latín, me dijo el Señor: *No tengas pena, que yo te daré libro vivo*» (V 26, 6).

Eran los otros herejes, los de fuera de los reinos, los que la hacían llorar por «las muchas almas que se condenan de estos luteranos en especial» (V 32, 6). La imagen que tiene de ellos es la de destructores de moradas del Santísimo que ella está obligada a compensar: cuando en la fundación tan improvisada y nocturna de Medina del Campo, por la mañana advierte que la casa en la que han inaugurado el convento es una ruina, su primera reacción fue la de miedo por el Santísimo puesto que sabía que en aquel centro financiero operaban comerciantes de todas las naciones: «¡Oh, válgame Dios! Cuando yo vi a su Majestad puesto en la calle, en tiempo tan peligroso como ahora estamos por estos luteranos, ¡qué fue la congoja que vino a mi corazón!» (F 3, 10).

La mentalidad de la Madre Teresa, no cabe duda, era, a pesar de anacronismos flagrantes cuando se habla de su sentido de ecumenismo imposible, contrarreformista. Y su proyecto fue el de “contrarrestar” los males causados por los “luteranos”: no tenía por qué distinguir entre luteranos, calvinistas, hugonotes (es a éstos a los que se refiere). La propaganda del rey, pidiendo oraciones a los conventos, junto con los sermones y las conversaciones, eran los principales medios de la información que llegaba a la clausura. De hecho los lamentos de la Madre Teresa coinciden con los tonos y con las palabras del rey en sus circulares. Dice casi al principio del *Caminio de Perfección*: «En este tiempo vinieron a mi noticia los daños de Francia y el estrago que habían hecho estos luteranos, y cuánto iba en crecimiento esta desventurada secta. Diome gran fatiga y, como si yo pudiera algo o fuera algo, lloraba con el Señor y le suplicaba remediase tanto mal. Y, como me vi mujer y ruin e imposibilitada de aprovechar en lo que yo quisiera en el servicio del Señor, y toda mi ansia era, y aún es, que, pues tiene tantos enemigos y tan pocos amigos, que éstos fuesen buenos, determiné a hacer eso poquito que era en mí, ...y que todas ocupadas en oración por los que son defenedores 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 tuviese adonde reclinar la cabeza» (CV 1, 2).

O sea: que sus casas de mujeres orantes tenían que extenderse y entregarse «al bien de las almas y al aumento de su Iglesia» (F 1, 6), desgarrada por los herejes. La oración se ofrecía como la alternativa pacífica de la guerra: «Digo que, viendo tan grandes males, que fuerzas humanas no

bastan a atajar este fuego de estos herejes, con que se ha pretendido hacer gente, para si pudieran a fuerza de armas remediar tan gran mal y que va tan adelante» (CV 3, 1). Isabel de Santo Domingo, de la que tanto se fiaba la fundadora, declararía en los procesos de beatificación esta pasión eclesial, el lamento porque las mujeres no pudieran enseñar la fe cristiana, su deseo de ir ella a enseñarla a tierra de herejes, «aunque le costara mil vidas, y lo mostraba con lágrimas y suspiros que esta declarante la vio derramar muchas veces por esta causa, que fue la principal que a esta virgen la movió a hacer su reformatión».

No es necesario recurrir a tantas ocasiones en las que la Madre expresa la idea que tiene de los herejes, y que responde (a veces hasta en las palabras) a los tópicos de la propaganda oficial. Baste con recordar el manifiesto, también en el programático *Camino de Perfección*: «Estáse ardiendo el mundo, quieren tornar a sentenciar a Cristo, como dicen, pues le levantan mil testimonios, quieren poner su Iglesia por el suelo, ¿y hemos de gastar tiempo en cosas que por ventura, si Dios se las diese, tendríamos un alma menos en el cielo? No es, hermanas mías, no es tiempo de tratar con Dios negocios de poca importancia» (CV 1, 5).

Hay que repetirlo sin rodeos: la madre Teresa tiene una mentalidad claramente contrarreformista, como no podía ser de otra manera. Recordemos el habla que sintió y que trasmite con la mayor naturalidad (no sabemos con exactitud fecha y lugar, los editores se inclinan por 1572 y en La Encarnación). Lo que importa tener en cuenta es que ella, que era muy estampera, se encontró en una de sus lecturas con el rechazo de las imágenes curiosas como una imperfección contra la pobreza. «Y entendí esto estando descuidada de ello: que no era buena mortificación; que cuál era mejor: la pobreza o la caridad; que pues era lo mejor el amor, que todo lo que me despertase a él no lo dejase, ni lo quitase a mis monjas, que las muchas molduras y cosas curiosas en las imágenes decía el libro, que no la imagen; que lo que el demonio hacía en los luteranos era quitarles todos los medios para más despertar, y así iban perdiendo». Y terminaba el habla divina con el mandato más contrarreformista que imaginarse pueda: «Mis cristianos, hija, han de hacer, ahora más que nunca, al contrario de lo que ellos hacen».

Me he permitido insistir (demasiado, hay que reconocerlo) en este compromiso teresiano, porque extraña, la verdad, tanto esfuerzo y tanta manipulación por convertir a santa Teresa en precursora del ecumenismo, o en ecumenista convencida posconciliar, como si el suyo hubiera sido el Vaticano II y no el concilio de Trento.

3. La muerte de una santa

Uno de los modelos más acabados del género hagiográfico, es decir, de la fantasía a la par que de la realidad, o sobre la propia realidad, fue el de la muerte del santo. Las investigaciones nume-

rosas que está proporcionando la historia de las mentalidades dejan muy en claro que se había ido formando un estereotipo de las *mors sanctorum* al que tenían que ajustarse los momentos finales de la vida terrena de los santos en todos sus integrantes. Huelga decir que, en el caso de que no todo estuviera claro, el quehacer de los hagiógrafos se encargaría de suplir con generosidad la posible falta de datos y de inventar lo que fuere menester, que para eso su oficio era un arte, no una tediosa certificación histórica.

Y esto último, en buena parte, fue lo sucedido con la muerte de santa Teresa que, por de pronto, no ocurrió en el lugar en el que ella hubiera deseado morir. Al acabar la penosa fundación de Burgos, la última, escribía (4 de junio de 1582) al corresposal en Madrid: «Esta (fundación) está ya acabada, gloria a Dios. Siempre he tenido poca salud en este lugar; con todo, no querría salir de él hasta ir a ése (así lo escribí a su ilustrísima señoría) y si Dios fuere servido, no andar ya más, que estoy muy vieja y cansada».

En cuanto a la fundación de Madrid, una vez que se dio cuenta de lo inevitable de estar cerca de la Corte para casi todo, fue una ilusión persistente y no lograda. Lo de vieja y cansada es otra cuestión. Desde los cincuenta y nueve años (1574) repite y repite con insistencia y a quien sea la sensación de estar ya vieja y cansada. «Estoy vieja y cansada», «no le dé pena no me ver; quizá se la diera más verme tan vieja y cansada». Se queja al superior general Rubeo al año siguiente: «que me ha hecho esforzar a más de lo que puedo, que estoy vieja y cansada». Esta sensación se hace más fuerte por los tiempos de la gran persecución, del confinamiento, de la cárcel de fray Juan de la Cruz. Escribía en 10 de febrero de 1578 a un jesuita amigo: «que medio año ha que no dejan de llover trabajos y persecuciones sobre esta pobre vieja». A Gracián, en mayo: «que estoy ya muy vieja y cansada, aunque no los deseos». Como «vieja poco humilde» se presenta al padre Doria en momentos delicados para su obra (10 febrero de 1579).

Se podría seguir con la enumeración de las expresiones de este tipo que saltan por doquier en sus cartas. Baste con advertir que lo que no había sido sino la clásica retórica de la vejez, a partir de 1580 refleja otra realidad: no se trata ya de decirse «vieja y cansada» sino de comunicar el estado real de «vieja y enferma» y sumida en cierta depresión. Observadores atentos, en efecto, veían cómo el “catarro universal” de ese año la había afectado en la salud y en el ánimo: «que hartas veces me quejo a nuestro Señor lo mucho que participa la pobre alma de la enfermedad del cuerpo», se lamentaba en las *Fundaciones* al recordar sus resistencias para ir a fundar a Palencia: «la flaqueza era tanta, que aun la confianza que me solía dar Dios en haber de comenzar estas fundaciones tenía perdida» (F 29, 2-3).

Había, en aquel 1580, motivos también para el contento, y el principal de todos ellos era, como hemos visto, el haber logrado la independencia de los descalzos gracias al rey Felipe II

como queda expuesto con amplitud. La buenísima nueva la sorprendió cuando estaba en la fundación de Palencia, la que no quería en principio por la pobreza de la ciudad. Y la misma madre Teresa revela que eso de «vieja y cansada», al menos en esta ocasión, era una excusa, no una vejez sentida de verdad: dos años después, cuando narra sus temores, no calla el cierto enfado que le provocó el que otros (en este caso el padre Ripalda) la echaran en cara lo que ella no hacía más que repetir: «él comenzóme a animar mucho, y díjome que de vieja tenía ya esa cobardía. Mas bien veía yo que no era eso, que más vieja soy ahora y no la tengo» (F 29, 4).

En los últimos meses de su vida el tópico deja ya de serlo. En Burgos, agradece que todos se cuiden de ella, «tan vieja y enferma» (F 31, 16). En marzo dice a María de San José, la más íntima de sus confidentes: «se espantaría cuán vieja estoy y cuán para poco». Y en otra de sus cartas posteriores, la mencionada del 4 de junio de 1582, dirigida a un buen amigo, y a pesar de que siga empeñada con fundar en Madrid, confiesa el agotamiento para «no andar ya más».

El último camino partió de Burgos, ya muy enferma, con hemorragias, con la consabida “perlesía”, con la garganta que no la dejaba casi hablar, con el mal de la muerte. Salió el 26 de julio de aquel 1582, y en las dos jornadas clásicas llegó a Palencia, donde siempre mejoraba de sus males. Al mes, 25 de agosto, empleando una jornada de camino, llega a Valladolid. Era priora una prima muy apreciada, María Bautista, pero comprometida por cuestiones de herencia con la parte adversa a la madre Teresa. El 16 de septiembre, anota la fiel compañera y enfermera Ana de San Bartolomé, «una que la Santa quería mucho, nos dijo que nos fuésemos con Dios de su casa. Y al salir de ella, me arrempujó a la puerta, y me dijo: Váyanse ya y no vengán más acá».

Salieron en dirección a Ávila. En la fundación de Medina del Campo, la priora, desabrida, se desentendiende de la enferma, «y a la mañana siguiente (19 de septiembre), continúa la enfermera, nos partimos sin llevar ninguna cosa para el camino». Lamenta la tristeza de aquel viaje hacia el destino imprevisto de Alba de Tormes, cómo en el trayecto «no pudo hallar ninguna cosa para darle de comer, porque ni aún un huevo se pudo hallar en todo el lugar», cerca de Peñaranda de Bracamonte, seguramente en Aldeaseca de la Frontera.

La razón del cambio de planes fue una especie de capricho del padre Antonio de Jesús Heredia (el primer descalzo con fray Juan de la Cruz en Duruelo), que hacía las veces de provincial y que mandó a la Madre exhausta que en vez de ir a Ávila se dirigiese a Alba porque la duquesa joven iba a dar a luz. No cabe dudar del disgusto final de una santa, y los testigos coinciden en acentuar lo mucho que la costó obedecer una orden insensata: «la fue mandado que fuese a la Villa de Alba, y para ello fue forzada». Ella pensaba ir al «monasterio de San Joseph de Ávila a dar la profesión a Teresa de Jesús, su sobrina».

A Alba de Tormes llega el 20 de septiembre, o, mejor, «víspera de san Mateo». Iba, en carroza de la duquesa pero exhausta por el cáncer, con incontenibles hemorragias, y encima, de acuerdo con las ideas y las prácticas médicas del tiempo, se la sometió a la especie de intervención quirúrgica de la sangría agotadora. Lo decía en la declaración del proceso de beatificación el “cirujano barbero” que la tuvo que atender: «Fue llamado este testigo para que la sangrase y echase unas ventosas, como lo hizo por mandado y orden de los médicos que la curaban, y este testigo cuando la fue a hacer la dicha sangría y echar las dichas ventosas vio a la dicha Santa muy mala y fatigada de la enfermedad que murió». Y, naturalmente, la ritual sangría en el cuerpo exhausto ayudó a la muerte de la madre Teresa ocurrida a las nueve de la noche del 4 de octubre.

La muerte se transmitió por numerosos testigos de aquellos días de acuerdo con las exigencias del estereotipo, que tenía que hacer percibir la santidad por todos los sentidos corporales. Por ello, se tenía que ver en los colores del rostro, encendido de amor; en los gestos, idénticos en todos, más visibles en las santas, que se componen la toca con dignidad, por ejemplo. El tacto podía comprobar cómo los cuerpos santos quedan flexibles y tratables. Y la santidad tenía, sobre todo, que olerse y que hablarse.

El “olor de santidad”, en efecto, para aquellas sensibilidades sacralizadas no era sólo una imagen. Tenía que materializarse, y es admirable el denuedo de los testigos por describir el olor a santidad, un olor que era de cielo, con comparaciones terrenas que no acaban de agotar la realidad que se quería expresar. Lo decían aquellas monjas: no pueden dar con la naturaleza del olor maravilloso que inundó la celda de la madre Teresa nada más morir, «sin saber a qué lo comparar, diferente de los buenos olores que hay en el mundo». Pero los asistentes a los oficios de cuerpo presente fueron más imaginativos y más explícitos, y en la iglesia comentaban unos a otros: «¿No notan este olor tan divino que sale de esta santa? ¡Lleguen, lleguen y huelan!». Entre los que llegaron estaba un criado del convento, besó los pies al cuerpo santo, y a gritos, «y dando palmadas con las manos dijo: ¡Válame Dios, señores, y cómo huelen los pies de esta santa a gamboas, a limones, a cidras, a naranjas y jazmines»; a otro le olía también a junquillo; otro, más leído, «nunca pudo atinar a lo que olía, porque el olor era tan suave y penetrante y confortativo, que le pareció que el estoraque y benjuí, algalia y almizcle y ámbar se quedaban muy atrás».

Como hemos apuntado, la santidad tenía que hablarse en el trance último con palabras de santidad. Cuando murió fray Juan de la Cruz, al oír el toque cercano de campanas a las doce de la noche, exclamó: «Voy a cantar maitines al cielo». La madre Teresa, que no podía hablar, expresaba su sentir con gestos de gratitud. Pero había hablado hasta el día anterior, hasta la extremaunción, y sus palabras se recogieron y transmitieron por quienes las pudieron oír. Eran palabras hermosas, de los salmos, o suyas, como las últimas que ponen en su boca hagiógrafos y algún que otro “biógrafo”: «Por fin (o al fin), muero hija de la Iglesia».

Se han explicado estas palabras como un respiro, como si quisiera decir que “menos mal que muero hija de la Iglesia”, como expresión de miedos a la heterodoxia, a peligro de desviaciones en la fe. Yo mismo interpreté sus palabras de esta forma equivocada. Y hay que decir que no hubo nada de eso.

Hace algún tiempo Ismael Bengoechea estudió el casi medio centenar de testigos y transmisores de estas palabras de la Madre. Se fija de forma especial, con corrección metodológica, en los testigos presenciales. Pues bien, los nueve conocidos coinciden con lo testificado por Mariana de Jesús, es decir, por aquella niña huérfana de madre que se crió con las monjas («nuestra sabandijita») y que declaraba por 1592 que en aquellos momentos la Madre «daba muchas gracias a Dios que la había hecho hija de la Iglesia, y repetíalo muchas veces». Otra, también presente en el trance, concretaba este agradecimiento en las palabras de la Santa: «Bendito sea Dios, hijas, que soy hija de la Iglesia».

No había miedos —que nunca los tuvo— a la Inquisición ni a los inquisidores, sino gratitud, sólo gratitud, hacia Dios porque la había hecho hija de la Iglesia, por pertenecer a la Iglesia: es decir, manifestó el mismo sentido eclesial de toda su vida de fundadora.

Como conclusión, habría que decir mucho acerca de las reliquias de los cuerpos santos. Pero no es fácil recrear hoy en día lo que hace siglos significaron las reliquias, su veneración, tan rentable por otra parte. No tiene que extrañar que en aquellos tiempos de barroco pleno se registrara hambre auténtica de reliquias, animadoras de corrientes comerciales incluso, piezas codiciadas de devoción y de consumo. Eran explicables aquellos entusiasmos, tan connaturales antaño como extraños en tiempos posteriores a la Ilustración (o a minorías erasmistas o neoerasmistas como fray Juan de la Cruz). Y es que la sensibilidad tiene también su historia, y por lo que se refiere a los cuerpos santos, el despojo de reliquias era una forma de reconocimiento público y privado de su santidad. La Madre Teresa fue un objetivo predilecto de aquellas formas clamorosas de piedad.

A la hora del entierro, doña Teresa Laiz, que, como patrona que era del monasterio, se creía dueña y señora también del cuerpo de la santa Madre, quiso asegurarlo, para que nadie la arrebatase tan preciosa posesión. «El día siguiente la enterraron con la solemnidad que se pudo hacer en aquel lugar. Pusieron su cuerpo en un ataúd. Cargaron sobre él tanta piedra, cal y ladrillo, que se quebró el ataúd y se entró dentro. Todo esto hizo la que dotó aquella casa, que se llamaba Teresa de Layz, no bastando nadie a estorbárselo, pareciéndole que, por cargar tanto de esto, la tenía más segura, que no se la sacasen de allí» (Ana de San Bartolomé).

Todo fue inútil. A los nueve meses, en junio de 1583, se abre el ataúd, y Gracian, que se encariñó con la Madre más después de muerta que en vida, inauguró el corte de reliquias: amputó

la mano izquierda (con tanta historia) y se quedó con el dedo meñique para él. Hubo, cómo no, disputas por la posesión del cuerpo santo. Presiones de don Álvaro de Mendoza lograron de los superiores el traslado secreto a Ávila en noviembre de 1585. Se corta entonces el brazo izquierdo, al que faltaba la mano ya, «el que *se mancó* en la caída» y lo dejan en Alba. Sin embargo, influencias de la casa ducal (que hasta entonces no se había preocupado para nada ni del convento ni de la madre Teresa) logran que al año siguiente, 23 agosto 1586, retorne a Alba de Tormes para quedarse allí como venero de reliquias incesantes.

TERESA DE JESÚS Y LOS LENGUAJES DE LA EXPERIENCIA: UNA MÍSTICA DEL DIÁLOGO

JUAN ANTONIO MARCOS RODRÍGUEZ
Universidad Pontificia de Comillas
Madrid

Ya decía Miguel de Unamuno que «la mística es filología», y el lenguaje es una dimensión que hoy en día resulta ineludible para conocer a santa Teresa. En este sentido, al acercarse a Teresa me parece fundamental dejar hablar al texto, al texto además de alguien que, como Teresa, es un clásico en mística y en literatura. Y porque sus textos son la mejor reliquia que tenemos de la Santa. Allí donde se nos escamotea la ladera del lenguaje, se nos está robando también una de las dimensiones más entrañables y llenas de encanto de esta mujer creadora de lenguaje, y a la que leyó y de la que aprendió el mismo Cervantes (como ha señala Aurora Egido), sobre todo en ese cultivar un estilo abierto y suelto que no se somete a las reglas. Su lenguaje, el de Teresa, no es otra cosa que un trasunto de su personalidad y de su experiencia mística.

Es posible que la palabra mágica para definir el lenguaje teresiano (y su vida, y su espiritualidad, y casi todo en ella) sea “naturalidad”. La naturalidad (frente a toda forma de afectación) es término que se consagra de la mano de Juan de Valdés y su famoso *Diálogo de la lengua* (1535-36): «Para deciros la verdad, muy pocas cosas observo, porque el estilo que tengo me es natural, y sin afectación ninguna escribo como hablo; solamente tengo cuidado de usar de vocablos que

signifiquen bien lo que quiero decir, y lo digo cuanto más llanamente me es posible, porque a mi parecer en ninguna lengua está bien el afectación»¹. Llaneza, naturalidad, transparencia, verdad de vida, son algunas de las etiquetas que ya para siempre acompañarán a Teresa, una mujer sin dobleces ni trastienda. Fray Luis de León hablaba, hablando del lenguaje teresiano, de una «elegancia desafeitada».

Además, al leer sus escritos siempre se tiene la sensación de estar asistiendo a una (re)transmisión en directo (en *streaming*) de esa intimidad sorprendida y disidente por la que ella se sabe y se siente habitada. Se da una literatura retransmitida en directo, donde además Teresa practica todo un *streptase* del alma, de su alma, ante el lector.

Teresa es además una mujer que, como atinadamente ha visto María Isabel Serrano en un breve artículo de *El Adelantado de Segovia*², ha sabido «escuchar la vida»:

«Lo que se desprende de la lectura [de Fundaciones] es gratitud. Parece que la Santa quiere dejar patente que no es obra suya exclusivamente, sino de muchísimas personas; desde aquellos que la prestaron carruaje, hasta los que la dejaron un burro; los que la enseñaron para ir por los caminos, o los que le ayudaron a encontrar agua del pozo. Todos con su nombre, y sus relaciones tienen un rincón en la vida de Teresa. Desde el más noble hasta el más pobre. Desde el más santo, al más pernicioso. Teresa *escuchaba la vida*, por eso late en su escritura; amaba la vida y en ella a las personas; apuntaba certeramente al corazón de los problemas. No los esconde. Era muy transparente».

Y esto es precisamente lo que vamos a intentar poner de manifiesto en lo que sigue: cómo Teresa escucha y dialoga con todo el mundo. En nuestro acercamiento al lenguaje teresiano, un lenguaje inseparable de su vida y de su experiencia mística, vamos a recorrer ese abanico de interlocutores con que dialoga la Santa a lo largo de sus obras³: en primer lugar está el diálogo con los libros (que remite al cúmulo de lecturas teresianas), y junto a ellos el diálogo consigo misma, con un desdoblamiento del “yo teresiano” entre la autoridad y la modestia. En segundo lugar hablaremos del diálogo con los letrados, pero especialmente del diálogo con Dios a través de ese formato tan peculiar que son las “audiciones divinas”. En tercer lugar nos haremos eco de sus

¹ Cf. VALDÉS, J., *Diálogo de la lengua*, Barcelona: Océano, 2002, p. 143. Aunque nadie “escribe como habla”, ni siquiera Teresa.

² «Tras las huellas de Teresa en su V Centenario», publicado en *El Adelantado de Segovia*, 9 de febrero de 2015.

³ El género literario del “diálogo”, cuya fuente clásica de referencia la encontramos en Platón, adquirió en el siglo XVI una especial relevancia de la mano de Erasmo de Róterdam. En España hay que recordar al ya citado Juan de Valdés o las novelas ejemplares del mismo Cervantes.

continuos diálogos con las palabras (su fuerza, la lucha con ellas, el anhelo de ellas). En el diálogo con las imágenes y los símbolos volveremos nuestra mirada sobre el huerto, el agua, el palacio, el castillo. El desengaño y a la par la confianza de los *versos* teresianos nos permitirá cerrar este buceo en el lenguaje de la mística de Ávila. En definitiva, intentaremos ver el “bosque” prestando atención a algunos “árboles”.

1. El diálogo con los libros (V 1-10) y consigo misma (el “yo” de la autoridad y de la modestia)

1.1. El diálogo con los libros

En los primeros capítulos de su biografía, Teresa nos cuenta la etapa que va desde su niñez en el hogar hasta su conversión como monja. Adolescencia, juventud, vocación religiosa, enfermedades. El capítulo 10 sirve de eslabón con el apartado siguiente. La sección es de un dramatismo creciente en el que el lector se ve claramente implicado, hasta llegar al episodio de la conversión, que santa Teresa muestra como el acontecimiento clave de su vida, aquel que marca un antes y un después⁴.

En los diez primeros capítulos de *Vida* podemos rastrear algunos de los rasgos que caracterizan la personalidad y la psicología de santa Teresa: en primer lugar todo un generador de la autoconfianza, presente desde la más tierna infancia, pues se nos presenta una y otra vez como «la más querida» (V 1, 4; 2, 7; 3, 3; 3, 7). Y a la par con una personalidad sociable y extrovertida, preocupada siempre por «dar contento a otros» (V 2, 8; 3, 4). El profundo sentido de la amistad será otra de las cualidades que acompaña a Teresa, una amistad que no conoce barreras de género: «Todos los hombres deben ser más amigos de mujeres» (V 5, 6).

Otro rasgo que aparece desde los principios es la «determinación» (V 4, 1; 4, 3; 6, 9): «No hay cosa que delante se me pusiese..., que dudase acometerla» (V 4, 2); «esto tengo por experiencia..., cuando una buena inspiración acomete muchas veces, [jamás] se deje por miedo de poner por obra» (V 4, 2). El otro gran tema recurrente es el de la enfermedad, que acompañará la vida de Teresa como una sombra, inseparable de ella desde la adolescencia hasta la muerte (V 3, 3; 3, 7; 4, 5-6; 5, 7-8). El paroxismo a los 24 años (V 5, 9-10). Su descripción exhaustiva (V 6, 1). Los vómitos casi diarios (V 7, 11).

⁴ Cf. ÁLVAREZ, T., «Nota histórica», en: *Santa Teresa de Jesús. Libro de la Vida. Autógrafo de la Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial (Vitrina 26). Vol. I: Facsímil. Vol. II: Presentación y transcripción paleográfica de Tomás Álvarez. Nota histórica. Anexo al volumen II del Libro de la Vida por Tomás Álvarez*, Burgos: Patrimonio Nacional y Monte Carmelo, 1999, p. 514.

Atendiendo a *temas, personajes y lecturas* (Teresa fue una “lectora voraz”), podemos visionar los primeros nueve capítulos de *Vida* de la siguiente manera (seguimos a Rosa Rossi). Nos encontramos aquí con una doble experiencia de alteridad o diálogo: con familiares y allegados, por una parte y, por otra, con los libros, “en conversación con los difuntos”⁵. Se trata de todo un camino de discernimiento vital y existencial, de búsqueda de sentido para la vida:

TEMA	PERSONAJES	LECTURAS
1º CAPÍTULO: la infancia	padre, madre, Rodrigo	<i>Flos sanctorum</i>
2º CAPÍTULO: la adolescencia	primo (¿amante?)	Libros de caballerías
3º CAPÍTULO: elección de estado	María de Briceño y Pedro de Cepeda	<i>Epístolas</i> de san Jerónimo
4º CAPÍTULO: la enfermedad	cura de Becedas	<i>Moralia in Job</i> , de san Gregorio
5º CAPÍTULO: el descubrimiento de la oración	Pedro de Cepeda	<i>Tercer Abecedario</i> de Osuna
6º CAPÍTULO: las curas	San José	<i>Cartas</i> de san Pablo
7º CAPÍTULO: daños de la conversación	Una persona del locut.	El sapo y la imagen de Cristo
8º CAPÍTULO: veinte años de lucha angustiada «con una sombra de muerte»		
9º CAPÍTULO: la conversión	María Magdalena	Las <i>Confesiones</i> de san Agustín (y el libro de la naturaleza)

En este diálogo con los libros, en ese “escuchar con los ojos a los muertos”, encuentra Teresa el hilo conductor para la construcción de la primera parte de su discurso autobiográfico...

⁵ «Amiga de buenos libros» (V 3, 7). Recuérdese el famoso soneto de Francisco de Quevedo, *Desde la torre de Juan Abad*: «Con pocos, pero doctos libros, / vivo en conversación con los difuntos / y escucho con mis ojos a los muertos».

1.2. El diálogo consigo misma

El “yo” de Teresa es un yo polifónico, que se despliega en su discurso en todo un desdoblamiento de personalidad aparentemente antitético, y que revela también una puesta en escena de carácter retórico. En su apelación tanto al “yo de la autoridad” como al “yo de la modestia”, se sitúa Teresa en esa amplia estrategia de coartada con explícita intencionalidad apologética que define su discurso: la apología *pro vita sua*. Dejamos de lado ese otro interlocutor continuo que son sus monjas.

1.2.1. El primer desdoblamiento del “yo” teresiano: el “yo” de la autoridad

No hace falta traer a cuento el intenso carácter autobiográfico de todos (sin excepción) los escritos teresianos. La omnipresencia del “yo” llega a ser abrumadora en más de una ocasión. Apelando a la propia experiencia o a la autoridad personal, la Santa disemina a lo largo y ancho de sus escritos, multitud de secuencias que le sirven para poner de manifiesto el “yo” de la autoridad y del atrevimiento: *yo os aseguro, tengo por muy cierto, yo sé mucho de esto por experiencia, yo lo tengo visto por experiencia*, etc. En un sentido metafórico estamos ante “estrategias de ataque” frente a aquellos que cuestionaban sus experiencias místicas, recursos retóricos que pretenden poner de relieve la autoridad personal de la narradora⁶.

«Esto visto por experiencia», afirma en cierta ocasión Teresa, para añadir, irónicamente y a renglón seguido, «que es otro negocio que sólo pensarlo o creerlo» (CV 6, 3). Es decir, para la Santa, el verdadero punto de partida es el pático o vivencial, y no el especulativo, y de ahí el abundante uso del verbo “estar” en sus escritos, que duplica su presencia con respecto a San Juan de la Cruz. Para Teresa lo realmente relevante será un “existencialismo” apoyado en realidades concretas y locales, lugar de apoyo también de su experiencia mística:

«Y este amor, *junto con los años y experiencia que tengo de algunos monasterios*, podrá ser aproveche para atinar en cosas menudas más que los letrados» (CE pr 3).

«No diré cosa que en mí o en otras no la tenga vista *por experiencia* o dada en oración a entender por el Señor» (CE pr 3).

«Yo sé mucho de esto *por experiencia*, y así os lo sabré decir, aunque no tan bien como quisiera» (CE 66, 5).

⁶ Cf. MARCOS, J. A., *Mística y subversiva. Teresa de Jesús (Las estrategias retóricas del discurso místico)*, Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2001,

Se trata de algunos ejemplos entresacados del *Camino de perfección*, pero las referencias se podrían multiplicar. Todo lo que nos cuenta Teresa en sus obras parece entrar por los sentidos: *experimentar, ver, probar, saber*, son los verbos que con más frecuencia se reiteran en sus apelaciones a la experiencia. Experiencia que termina por convertirse en piedra clave de la obra de la Santa, auténtica fuente de su vivencia mística, contrapuesta siempre a las teorías *muy pensadas* de letrados y teólogos, a los que sin ningún pudor ni recato no ya aconseja, sino que literalmente ordena que se *estén* en lo que ella dice: «Así que vuestra merced, [al dominico García de Toledo] hasta que halle *quien tenga más experiencia que yo y lo sepa mejor*, estése en esto» (V 22, 13). Lo visto, lo probado, lo gustado y experimentado son los cimientos sobre los que Santa Teresa construye su edificio doctrinal. Es su argumento de autoridad más poderoso.

Junto a las apelaciones a la experiencia, aparecen en los escritos teresianos otro tipo de argumentos de autoridad todavía más contundentes. Nos referimos a expresiones del tipo *yo os aseguro, yo os digo, tengo por muy cierto...*, todas ellas casi un calco del evangélico «Habéis oído que se dijo, pero *yo os digo*». Estamos ante estrategias retóricas que, apoyándose en el prestigio personal, utilizan actos o juicios de una persona como medio de prueba en favor de una tesis. La finalidad por parte del emisor no ofrece dudas. Se trata de imponer directamente la importancia, la autoridad del hablante, y el destinatario parece obligado a dar por bueno lo que el otro dice, por ser quien es, simplemente: «y si no las queréis oír ni obrar [ciertas cosas para el camino de la contemplación], quedaos con vuestra oración mental toda vuestra vida, *que yo os aseguro* a vosotras y a todo el mundo, *a mi parecer* (quizá yo me engaño, y juzgo por mí que lo procuré veinte años), que no lleguéis a verdadera contemplación» (CE 25, 1).

1.2.2. El segundo desdoblamiento del “yo” teresiano: el “yo” de la modestia

En Santa Teresa, el “yo” de la autoridad es inseparable del “yo” de la modestia, que retóricamente se despliega con apelaciones a la “falsa” humildad, ruegos y consejos, opiniones y pareceres. Es la otra cara del discurso teresiano, el de la sumisión y el silencio, el de una persona que (sólo aparentemente) parece someterse al juicio definitivo de sus lectores autoritarios, de sus censores. Su condición de mujer en aquellas sociedades misóginas del siglo XVI fue aquí determinante.

El rechazo o menosprecio social de la mujer hacía obligada, por parte de ésta, la búsqueda de caminos indirectos para lograr cierto reconocimiento social, para captar la benevolencia de sus potenciales receptores, lectores, censores en general..., siempre hombres. Las llamadas *apelaciones a la (falsa) modestia* tienen esta marcada intencionalidad en los escritos teresianos:

«Yo, como me vi mujer y ruin e imposibilitada de aprovechar en nada en el servicio del Señor» (CE 1, 2); «y a cosa tan flaca como somos las mujeres todo nos puede dañar» (CE pr 3).

Ya desde el prólogo del *Camino* aparecen expresiones de autocrítica y minusvaloración de la mujer, de su propia condición de mujer. Se trata de toda una estrategia intencionada con la que Santa Teresa se anticipa a las potenciales críticas y recelos que podrían suscitar sus escritos (que, con todo, no la libraría de ser delatada al Santo Oficio). Sentada en el banquillo de los acusados frente a unos censores siempre hombres, Teresa se vio obligada a recurrir a estas estrategias para así ganarse su benevolencia. Y se servirá de la emblemática inferioridad de la mujer para atraerse, sutilmente, la voluntad del lector: *y harto nada soy yo* (V 31, 24), *yo no soy para más de hablar* (V 21, 5). Mas *con ser la que soy* (CE 32, 7; V 15, 7), *si tuviera autoridad de escribir* (V 6, 8), *mas no valgo nada, Señor mío* (V 39, 13), *basta ser mujer para caérseme las alas* (V 10, 7). Toda una protestación (con protesta incluida) de feminismo precoz.

Santa Teresa insiste hasta la saciedad en sus «grandes pecados y ruin vida» (V pról. 1). Machaconamente se multiplican por sus escritos expresiones de ruindad, de empequeñecimiento y achicamiento personal, donde las preferencias por el adjetivo “ruin” son manifiestas: «que he sido tan ruin», «no sólo tornaba a ser peor», «ayuden a mi flaqueza», «repugna la poca virtud que veo en mí», «por ser yo tan poco», «aunque las obras tan faltas como quien yo soy», «cosa tan flaca como somos las mujeres», «yo, como ruin», etc. Son secuencias tomadas exclusivamente de los prólogos, pero es que toda su obra está salpicada de expresiones con el mismo e idéntico cariz.

No se cansa Teresa de recordarnos sus muchos pecados y su ruin vida. Eso sí, sin precisar jamás de qué pecados se trata. Sólo hará referencia a uno, que parece resultado de las lecturas de los libros de caballerías: «el tener galas y desear contentar en parecer bien» (V 2, 2), que curiosamente lo atenúa inmediatamente apostillando dos líneas más abajo que, por supuesto, «no tenía mala intención». «La Santa se presenta como gran pecadora, pero sólo detalla un pecado, cuya condena estaba de moda entre predicadores y moralistas (Vives, Venegas, Guevara, Monzón). Todo el mundo leía libros de caballerías»⁷.

Recapitulando: cuando la Santa apela (como hemos visto) al *lo sé yo por experiencia o yo os aseguro o tengo por muy cierto*, estamos ante el “yo” de la autoridad y del atrevimiento, el “yo” del maestro que se impone al discípulo, oyente o lector. Toda una serie de fórmulas que refuerzan la intencionalidad de la narradora. Es la voz de la autoridad que se le negaba sistemáticamente por ser mujer.

Y precisamente por ser mujer tendrá que recurrir también (única forma de hacer valer su discurso) al *yo, pecadora y ruin*, dentro de los más rancios tópicos de la falsa modestia; o a

⁷ SENABRE, R., «Sobre el género literario del *Libro de la Vida*», en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, Salamanca: 1982, p. 768.

estratagemas atenuadoras como son *a mi parecer, tengo para mí, creo yo*, que encubren creencias y pareceres muy firmes. Auténticos movimientos tácticos que le servirán para salirse siempre con la suya. Sólo así se entenderá el porqué de un “yo” que se niega, se deshace y se borra, estratégicamente, para captar el beneplácito del censor. Este afirmarse y negarse al mismo tiempo le será muy útil para salir ganando en el juego conversacional.

2. El diálogo con los letrados (V 22-29) y con Dios en persona (audiciones y visiones)

El capítulo 22 de *Vida* se centra en un tema clave para Teresa: la humanidad de Jesús, mediación absoluta para todo encuentro con Dios (cf. 1Tim 2, 5). A partir del capítulo 23 el hilo narrativo del discurso teresiano se va a centrar en el espacio interior de la propia Teresa: el “dentro”. Y en todo un proceso de discernimiento que se abre a una doble experiencia de diálogo o alteridad: con confesores y letrados, por una parte, y con Dios por otra, a través de audiciones y visiones. Es así como entra ahora en escena uno de los personajes más peculiares y poderosos de todo el discurso teresiano: el “yo divino”, en virtud del cual Dios mismo acaba por convertirse en el mejor aliado de la Santa.

2.1. El diálogo con confesores y letrados

En los capítulos 23-29 nos encontramos en camino hacia lo hondo de la experiencia de la vida, desde las primeras vivencias místicas hasta el encuentro con Cristo en clave de “herida de amor” o transverberación (V 29). Propiamente, lo que hace aquí Teresa es contar y describir las grandes experiencias místicas que tuvo entre los años 1554 y 1561. Hay en esta parte un desplazamiento, de la dialéctica “dentro/fuera” de los primeros capítulos de la autobiografía, hacia el espacio interior: el “dentro”.

En estos capítulos aparece el diálogo con confesores y letrados, pero también en el contacto directo con Dios a través de audiciones y visiones, ambas utilizadas por Teresa como auténticos argumentos de autoridad o incluso en defensa de su experiencia mística. Sobre la relevancia de la alteridad, repárese en la cita siguiente:

«Está todo el [re]medio de un alma en *tratar con amigos de Dios*, y así no había término para que yo a esto me determinase. Aguardaba a enmendarme primero, como cuando dejé la oración, y por ventura nunca lo hiciera, porque estaba ya tan caída en cosillas de mala costumbre, que no acababa de entender eran malas, que *era menester ayuda de otros y darme la mano para levantarme*... Vi que *no tenía fuerza mi alma para salir con tanta perfección a solas*» (V 23, 4-5).

Junto a las nuevas gracias recibidas aparecen también nuevos miedos o recelos (de ahí la necesidad de cierta “hermenéutica de la sospecha”), y de ahí la necesidad de buscar ayuda y discernimiento en los demás (y de ahí la necesidad de la “hermenéutica de la confianza”). Es ahora cuando entran en escena tres asesores: el «caballero santo» (un laico), Gaspar Daza (un cura) y Diego de Cetina (un jesuita).

Los personajes de la familia y allegados de la primera parte de *Vida* son sustituidos ahora por confesores “ayudantes/opositores”, y el espacio reservado a la lectura de libros de espiritualidad en los primeros capítulos de *Vida*, será ocupado por las “intervenciones divinas” directas. Hay pues una doble experiencia de diálogo o alteridad: tanto humana (con los confesores) como divina (a través de audiciones y visiones):

CONFESORES	INTERVENCIONES DIVINAS
23° CAPÍTULO: Daza, Salcedo [engaño], Cetina [seguridad]	Aumento de la oración
24° CAPÍTULO: Borja y Prádanos (jesuitas) [seguridad]	Primera audición
25° CAPÍTULO: Borja y Prádanos (jesuitas)	Segunda audición
26° CAPÍTULO: Baltasar Álvarez (jesuita)	Tercera y cuarta audiciones
27° CAPÍTULO: Baltasar Álvarez (jesuita)	Primera visión
28° CAPÍTULO: Baltasar Álvarez (jesuita)	Segunda, tercera y cuarta visión
29° CAPÍTULO: Pedro de Alcántara (franciscano) [seguridad]	Visión de la transverberación
30° CAPÍTULO: Pedro de Alcántara (franciscano)	Angustia

En *Vida* 23, tras el anuncio de la «vida nueva», Teresa nos sitúa en el momento histórico con sus implicaciones: «En estos tiempos habían acaecido grandes ilusiones en mujeres y engaños que las había hecho el demonio, comencé a temer» (V 22, 3: estamos en torno a 1562, está vivo el recuerdo de los procesos inquisitoriales de Valladolid, de 1559). Si en la primera parte de la obra lo negativo venía de la vanidad, del mundo (y de la sexualidad), y lo positivo era la oración

como comunicación y amistad con Dios, ahora aparece la posibilidad de que la oración misma y sus fenómenos psicológicos puedan ser obra del demonio. Y esto de tal manera, que en cierto sentido se puede afirmar que el demonio, por una parte, y el hecho de ser mujer, por otra, son dos motivos claves en esta tercera parte de su autobiografía.

La tensión narrativa del capítulo 23 se resuelve con la intervención de un personaje-confesor-ayudante, el jovencísimo jesuita Diego de Cetina, y sus palabras casi apodícticas, que Teresa recoge como un lenitivo: «Dijo ser espíritu de Dios muy conocidamente» (V 23, 16). Así llega la solución, con la que Teresa viene a aceptar cierta dirección de tipo ignaciano (meditación a partir de los pasos de la pasión, según el modelo de la “composición de lugar”), lo cual constituía a su vez cierto distanciamiento de la línea del “recogimiento” de Francisco de Osuna⁸.

2.2. El diálogo con Dios: las audiciones (visiones) divinas

A partir de *Vida* 24 nos encontramos también con las intervenciones sobrenaturales: ¿qué función tienen las audiciones (cf. V 24, 5) y las visiones (cf. V 27, 2) desde un punto de vista narrativo-experiencial? Constituyen la entrada de la experiencia psicológica en sus estratos más profundos como un elemento en el desarrollo de la vivencia. Se trata de experiencias “internas” que la afianza (efectos performativos) tanto en su aventura fundacional como en su experiencia mística. Y Dios mismo, al igual que las musas en la literatura clásica, entra en escena como fuente de inspiración. Así, pues, Dios es su aliado en la labor escrituraria, en la labor fundacional y en la aventura mística.

Las audiciones divinas o *hablas del Señor*, con el tan teresiano “díjome Dios”, constituyen la estrategia retórica más eficaz de nuestra narradora, auténticos *aliados*, que le servirán para dar autoridad a su experiencia mística. Es Dios en persona quien le inspira las palabras adecuadas para describir el estado del alma que ha llegado al cuarto grado de oración (en correspondencia con la alegoría del “riego del huerto”):

«Estaba yo pensando cuando quise escribir esto –acabando de comulgar y de estar en esta misma oración que escribo– qué hacía el alma en aquel tiempo. Díjome el Señor estas palabras: *Deshácese toda, hija, para ponerse más en Mí; ya no es ella la que vive, sino Yo. Como no puede comprender lo que entiende, es no entender entendiendo*» (V 18, 14).

⁸ Cf. Rossi, R., *Esperienza interiore...*, o.c., p. 65. A la altura de 1581 Teresa confesará su liberación también frente a letrados. La certeza de su experiencia le lleva a trascender este tipo de alteridad: “Ya no he menester andar con letrados ni decir a nadie nada” (CC 66, 7). Liberación que llega, repárese en ello, un año antes de la muerte.

⁹ Ib., p. 67.

En cierto sentido podríamos incluir a Dios como co-autor de los escritos de la Santa, o como fuente de inspiración (al igual que las musas lo eran para los escritores clásicos) y fuerza activadora del “furor poético”. Y así, da la impresión de que aparece en escena otro narrador: «¿Qué es esto, Señor? [...], que escribiendo esto estoy y me parece que con vuestro favor y por vuestra misericordia podría decir lo que san Pablo» (V 6, 9); «Porque veo claro que no soy yo quien lo dice, que ni lo ordeno con el entendimiento, ni sé después cómo lo acerté a decir» (V 14, 8). Surge así la complicidad entre dos narradores, siempre dentro del juego polifónico.

Las dificultades que encuentra Teresa en el camino fundacional son superadas gracias al ánimo y aliento que recibe del mismo Dios, como nos refiere Teresa al contarnos su primera fundación de Ávila. De nuevo Dios aparece como el mejor valedor de su empresa fundacional allí donde las dificultades arreciaban por doquier:

“Y así estuve muy penada dos días que hubo estas juntas que digo en el pueblo, y estando bien fatigada, me dijo el Señor: *¿No sabes que soy poderoso?, ¿de qué temes?*; y me aseguró que no se desharía. Con esto quedé muy consolada” (V 36,16)

Y cuando surjan dudas y recelos ante su propia experiencia mística, y comience el desfile de consultas a letrados y espirituales amigos para cerciorarse de si lo suyo era espíritu de Dios o acaso del demonio¹⁰, Teresa defenderá la verdad de su camino, incluso en el caso de que se levanten «contra mí todos los letrados» (V 25, 17)¹¹. Y si las palabras de los letrados no la confirman en su experiencia, no tendrá reparo alguno en soslayarlos a todos y recurrir a autoridades superiores (difícilmente atacables), haciendo entrar en su discurso una nueva voz, como pura estrategia autorizadora. De tal forma que, donde todos están en contra, aparecen las palabras de Dios desautorizándolos a todos y dándole la razón a ella:

«Pues estando en esta gran fatiga, aún entonces no había comenzado a tener ninguna visión, solas estas palabras bastaban para quitármela y quietarme del todo: *No hayas miedo, hija, que Yo soy y no te desampararé; no temas*. Paréceme a mí según estaba, que era menester muchas horas para persuadirme a que me sosegase y que no bastara nadie. Heme aquí con solas estas palabras, sosegada, con fortaleza, con ánimo, con se-

¹⁰ Si para Francisco de Borja era «espíritu de Dios» (V 24, 3), para otros grandes letrados y personas de gran crédito las cosas serán diferentes, pues «a todo su parecer de entrambos era demonio» (V 23, 14), y así «todos se determinaban en que era demonio» (V 25, 14), y también «otros decían que era claro demonio» (V 25, 15). Aquí tenemos al demonio en danza, cuando no en juego con el alma: «Y es así, que me ha acaecido parecerme que andan los demonios como jugando a la pelota con el alma» (V 30, 11).

¹¹ «Aunque se junten cuantos letrados y santos hay en el mundo..., no me podrían hacer creer que esto es demonio... A la primera palabra o recogimiento o visión era deshecho todo lo que me habían dicho» (CC 1, 34).

guridad, con una quietud y luz que en un punto vi mi alma hecha otra, y me parece que con todo el mundo disputara que era Dios» (V 25, 18).

Uno de los efectos positivos más poderosos que Teresa pone aquí de relieve es la liberación de todos los miedos, fruto ahora de una nueva audición divina. El poder performativo y liberador de la experiencia que aquí narra Teresa adquiere, merced a la llaneza y desenfado de sus palabras (piénsese en el conjuro: «una higa para todos los demonios»¹²), unos tintes a medio camino entre lo cómico y el desahogo existencial:

«Heme aquí con solas estas palabras sosegada, con fortaleza, con ánimo, con seguridad, con una quietud y luz que en un punto vi mi alma hecha otra, y me parece que con todo el mundo disputara que era Dios... Se me quitaron todos los miedos..., y *una higa para todos los demonios*, que ellos me temerán a mí. No entiendo estos miedos: ¡demonio!, ¡demonio!, adonde podemos decir: ¡Dios!, ¡Dios!, y hacerle temblar. Sí, que ya sabemos que no se puede menear si el Señor no lo permite. ¿Qué es esto? Es, sin duda, que tengo ya más miedo a los que tan grande le tienen al demonio que a él mismo» (V 25, 18-22).

Y es que son las audiciones divinas las que más y mayor impacto van a tener sobre la vida de Teresa, el mayor poder transformador y de conversión. Las “hablas del Señor” irán modelando y concertando su «desbaratada vida» (V 40, 24). Estamos ante palabras que no desaparecen de la memoria, ni se olvidan. Que abren surcos en el cerebro, verdaderas sinapsis:

«Estando una noche en oración, comenzó el Señor a decirme *algunas palabras...*, *hacen un sentimiento y pena que deshacen, y siéntese más aprovechamiento de conocernos con una palabra de estas* que en muchos días que nosotros consideremos nuestra miseria, *porque trae consigo esculpida una verdad...* Queda *esculpida* en la imaginación..., queda *imprimido* un acatamiento» (V 38, 16-18).

El mismo efecto positivo se percibe en las visiones teresianas. En V 28, 13 narra la Santa los efectos de una visión de Cristo, de esa experiencia de presencia que le lleva a exclamar: «todos los que me conocían veían claro estar otra mi alma». Es precisamente la experiencia de la libertad el efecto más fascinante y poderoso que brota de su vivencia mística. Una de las expresiones recurrentes por la que Teresa muestra una especial querencia es «traer el mundo debajo de los pies» (V 4, 7), metáfora espacial que apunta de una manera muy gráfica (y geográfica) hacia esa nueva

¹² «Es una manera de menosprecio que hacemos cerrando el puño y mostrando el dedo pulgar por entre el dedo índice y el medio; es disfrazada pulla. La higa antigua era tan solamente una semejanza del miembro viril» (Cf. COVARRUBIAS, S., s.v. HIGA).

experiencia de libertad. Libertad que suele ir también unida a la imagen del “vuelo”. Teresa habla de cómo al alma «le nacen las alas para bien volar» (V 20, 22); queda el «alma señora de todo y con libertad» (V 20, 23).

Cabría plantearse aquí: Teresa, ¿oye algo en las audiciones divinas?, ¿ve algo en sus visiones? Pero estas son preguntas impertinentes... Detrás de las audiciones (o visiones) teresianas (experiencias reales de la presencia divina) se oculta la intencionada estrategia de convertir a Dios en el mejor garante y aliado de sus escritos y de su experiencia, y a su vez en la instancia de autoridad más difícil de atacar por parte de sus adversarios. Y así ocurre en las audiciones teresianas, las llamadas *hablas del Señor* que nunca oye (con los oídos corporales), las llamadas *visiones del Señor* que nunca ve (con los ojos del cuerpo), pero que se convierten en la mejor estrategia para dar autoridad a sus escritos y obtener seguridad en su camino espiritual o místico.

3. El diálogo con las palabras: la fuerza de las palabras, la lucha con las palabras, el anhelo de «nuevas palabras»

De la misma manera que el lenguaje de la fe tiene que llevar a la acción y al compromiso, así ocurre con el lenguaje místico: es en los efectos, dice Teresa, donde se autentica toda experiencia espiritual. Y es en el poder para afectar la vida de sus lectores (para contagiar y conmover) donde se certifica la fuerza del lenguaje de los místicos. Si la palabra divina tiene el poder de crear —«sus palabras son obras», repetirá Teresa (V 25, 3.18)—, también la palabra humana goza de un poder semejante, pues hemos sido creados creadores. Y así ocurre con Teresa y sus palabras.

Precisamente una de las notas que impregna el lenguaje teresiano es la de la performatividad. La performatividad quiere explicar cómo opera o actúa nuestro lenguaje, cómo afecta a nuestras vidas, o cómo lo usamos para afectar la vida de los demás. Esta es una de las características centrales y primeras del lenguaje místico¹³ en general.

Una de las lecciones que aprendimos del pasado siglo XX es justamente la importancia que se le da al lenguaje en el origen de nuestros actos. ¿Acaso no fue en el principio la palabra, y la que creó la realidad, según el relato bíblico de la creación? Aquí radica el poder de las palabras, de esas palabras que nos afectan, y que también usamos para afectar la vida de los demás: *se nos atragantan o se nos atraviesan, nos cuesta digerirlas; son dulces o amargas, son alimento para el espíritu* («No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios»); *pueden herir o sanar* («Una palabra tuya bastará para sanarme»)... Es el poder performativo de las palabras.

¹³ Cf. FISICHELLA, R., «Lenguaje», en: *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid: Paulinas, 1992, p. 827.

En este sentido, Teresa hablará de «la fuerza que tienen las palabras [de la consagración]» (V 38, 23), algo que se percibe de manera muy evidente ante las audiciones divinas¹⁴. Y es que en su dimensión performativa, el lenguaje de los místicos busca poner de manifiesto esa fuerza, una fuerza capaz de transformar tanto la propia vida como la vida de los demás. La palabra mística tiene poder para contagiar y transformar la vida de los otros: «engolosinar» al lector, que dice Teresa (V 18, 8). Y es que la misma experiencia de Dios, si se escribe y se describe, si se cuenta y se comunica a los demás, es por medio de historias experienciales que comprometen a los oyentes o lectores, como se percibe en la autobiografía teresiana¹⁵.

La performatividad nos remite a los actos de habla, aquellas expresiones en las que “decir es hacer”. Mujer fue Teresa que no escribía nada *sin propósito*, siempre abocada (acaso sin saberlo) a “hacer cosas con palabras”¹⁶. Sin duda alguna estamos ante otro de los rasgos claves del lenguaje teresiano¹⁷. Teresa busca afectar, contagiar y suscitar. Y porque los seres humanos estamos programados para el contagio emocional. La risa, como el bostezo, son contagiosos, pero también son contagiosos el amor, y la confianza, y la audacia (y por desgracia también sus contrarios): eso lo sabía muy bien Santa Teresa, muchos siglos antes de que Rizzolatti descubriera las “neuronas espejo”¹⁸. Véase, como botón de muestra, la sutil crítica dirigida por Teresa a los predicadores de su (nuestro) tiempo, donde aparece reflejada su preocupación por la fuerza (o debilidad) de las palabras:

«Hasta los predicadores van ordenando sus sermones para no descontentar. Buena intención tendrán y la obra lo será; mas así se enmiendan pocos. Mas ¿cómo no son muchos los que por los sermones dejan los vicios públicos? ¿Sabe qué me parece? Porque tienen mucho seso los que los predicán. No están sin él, [no están] con el gran fuego de amor de Dios, como lo estaban los Apóstoles, y así calienta poco esta llama» (V 16, 7)¹⁹.

¹⁴ Si las “audiciones divinas” le afectaron tan extraordinariamente a Teresa es porque son “actos de habla”, como lo son las palabras de Jesús en los evangelios («Levántate, toma tu camilla y echa a andar»: Jn 5, 8), con un poder performativo fundante (donde “decir es hacer”). Algo parecido ocurre con las “visiones” (experiencias de presencia de los místicos) del Resucitado (cf. Jn 20, 19-23), que liberan de miedos, devuelven la alegría... Los mismos textos del género orante son actos de habla: *alabar, agradecer, quejarse, perdonar*.

¹⁵ Sobre el carácter performativo del lenguaje, piénsese en el poder de la palabra de Dios (Is 55, 10-11; Sab 18, 14-16), una palabra que hace historia (Is 9, 7-8), de la que nosotros vivimos (Dt 8, 3; Jer 17, 16). La performatividad también se percibe de una manera muy clara en las parábolas de Jesús y el llamado “efecto choque”.

¹⁶ Cf. V 11, 8 y 14, 7.

¹⁷ Cf. al respecto las obras ya clásicas de J. L. AUSTIN, *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona: Paidós, 1998; y J. R. SEARLE, *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*, Madrid: Cátedra, 1994.

¹⁸ RIZZOLATTI, G., y C. SINIGAGLIA, *Las neuronas espejo*, Barcelona: Paidós, 2005.

¹⁹ En el autógrafo escribió el censor: *Legant predicadores*. Y aquí otra metáfora, la de “las palabras como fuego”.

Junto a la fuerza de las palabras cabalga en Teresa la lucha con las palabras. Hasta el punto de que se puede afirmar que «el atractivo [en Teresa] no está en la “facilidad”, sino en la obvia dificultad con que la Santa intenta, en vano, reflejar unos sentires que desbordan su escritura»²⁰. Y así, al adentrarse en la descripción del cuarto grado de oración (alegoría del huerto), las dificultades expresivas alcanzan un grado de frecuencia inaudito. No hay más que recorrer detenidamente los primeros párrafos del capítulo 18 de *Vida* para percatarse de ello. Todo comienza con la invocación a la divinidad suplicando auxilio e inspiración:

«El Señor me enseñe palabras cómo se pueda decir algo de la cuarta agua. [...] Acá no hay sentir, sino gozar sin entender lo que se goza. Entiéndese que se goza un bien, adonde junto se encierran todos los bienes; *mas no se comprende* este bien [...] Acá el alma goza más sin comparación, y *puédese dar a entender muy menos* [...] El cómo es esta que llaman unión y lo que es, *yo no lo sé dar a entender*. [...] Esto vuestras mercedes lo entenderán -que *yo no lo sé más decir*- con sus letras. [...] Cierto, *a mí me acaba el entendimiento*, y cuando llego a pensar en esto, *no puedo ir adelante*. [...] Con decir disparates me remedio algunas veces» (V 18, 1-3).

Y a medida que la Santa avanza en la descripción de esta cuarta etapa, crece la lucha con la palabra. Nótese en la cita que sigue esas inolvidables expresiones tan teresianas sobre la anulación del entendimiento, presente en un balbuceo de palabras que ronda la ecolalia:

«La voluntad debe estar bien ocupada en amar, mas no entiende cómo ama.
El entendimiento, si entiende, no se entiende cómo entiende;
al menos no puede comprender nada de lo que entiende.
A mí no me parece que entiende;
porque, como digo, no se entiende.
Yo no acabo de entender esto» (V 18, 14).

He aquí el auténtico éxito literario de Santa Teresa, el desenfado con que nos hace partícipes del proceso creador, de sus torpezas y dificultades expresivas, de su falta de lenguaje. Porque su mismo fracaso literario es ya parte para leerla y admirarla. Las reflexiones continuas sobre el propio discurso adquieren en ocasiones unas connotaciones verdaderamente lúdicas, echando a risa sus propios fracasos escriturarios:

²⁰ RICO, F., «Éxito y fracaso de Santa Teresa», en *Breve biblioteca de autores españoles*, Barcelona: Seix Barral, 1991, p. 133.

«Riéndome estoy de estas comparaciones, que no me cuadran, mas no sé otras; pensad lo que quisieréis; ello es verdad lo que he dicho» (7M 2, 11).²¹

Y finalmente pongamos de relieve en Teresa un esfuerzo verdaderamente titánico por darse a entender. Afán comunicativo y búsqueda de ‘nuevas palabras’ que, en medio de los fracasos, nos permite captar cuál es la meta a que tiende, por qué es inaccesible, cómo, en fin, trastoca todo su ser:

«Deshaciéndome estoy, hermanas, por daros a entender esta operación de amor, y no sé cómo» (6M 2, 3).

Sus reflexiones sobre el imprevisible proceso en la elaboración del discurso, de cuyos altibajos nos hace partícipes, constituyen «una riquísima e insólita novedad en la historia de la literatura española»²². Y con todo, sería un pecado mortal²³ contemplar la obra teresiana con los frívolos anteojos de la literatura sola (o de la historia sola, o de la espiritualidad sola), un pecado que, sin duda alguna, Dios iba a demandarnos. Teresa es siempre mucho más. Humanamente inmensa y desmesurada, se escapa al análisis de cualquier disciplina.

Una de sus muchas exclamaciones dirigidas al mismo Dios nos descubre las cuitas expresivas de la Santa, sus confesados anhelos por trasladar a la palabra escrita, lo que siente o entiende o pasa por su alma: «¡Oh Dios mío, quién tuviera *entendimiento* y *letras* y *nuevas palabras* para encarecer vuestras obras como lo entiende mi alma!» (V 25, 17). Y con todo, es en esta apelación retórica a las personales carencias (*entendimiento* [inteligencia], *letras* [cultura] y sobre todo *nuevas palabras*) donde se halla el verdadero anhelo del místico: encontrar nuevas palabras para transmitir experiencias siempre nuevas. Y es que, en buena medida, la labor del místico es la de la búsqueda apasionada de las palabras que no se encuentran. Esas que casi se pueden tocar con el ápice de la lengua.

Y cuando fallen las palabras y aparezca en escena la impotencia conceptual (*Deshaciéndome estoy*), Teresa aprenderá a recurrir a las imágenes, las metáforas y los símbolos (como las del

²¹ «Santa Teresa no solo borda sus páginas, sino que las autocrítica y apostilla, entrando y saliendo por ellas en el papel zumbón del escritor metido a faena. A fuerza de humor y de encanto incorpora así, de un modo que habría que llamar ya ‘cervantino’, el proceso creador como elemento temático de la obra creada» (MÁRQUEZ VILLANUEVA, F., *a.c.*, p. 370)

²² MARTÍN GAITE, C., «Buscando el modo», en *Desde la ventana. Enfoque femenino de la literatura española*, Madrid: Espasa-Calpe, 1992, p. 63.

²³ Cf. RICO, F., *o.c.*, p. 21.

huerto o jardín, palacio o castillo). Y si fallan las imágenes, surgirá el verso y la poesía para expresar tanto el desengaño (*valle de tristura*) como la confianza (*nada te turbe*). Y allí donde finalmente no haya ni tan siquiera poesía (si es que eso es posible: “podrá no haber poetas”), daremos la bienvenida al silencio vivencial, apofático y místico. Es decir, dejaremos la palabra al amor, al amor vivido, como hizo Teresa. A ese amor que “habla” siempre más que las palabras:

«Y voyme a donde solía a solas tener oración, y comienzo a tratar con el Señor, estando muy recogida, con un estilo abobado que muchas veces, sin saber lo que digo, trato; que el amor es el que habla» (V 34, 8).

LAS DECISIONES ECONÓMICAS DE SANTA TERESA

JOSÉ ANTONIO ÁLVAREZ VÁZQUEZ
Universidad Autónoma de Madrid

Es posible que ustedes se sorprendan del título de la conferencia que voy a exponerles a continuación: *Las decisiones económicas de Santa Teresa*, si tenemos en cuenta que la actividad por la que se reconoce la importancia de santa Teresa –escritora, mística, fundadora– nunca se ha relacionado con la economía. También pueden estar preguntándose: ¿será importante conocer tales decisiones para comprender mejor a santa Teresa? o ¿no me diga que también en esto fue excepcional?

Santa Teresa fue tan importante en su tiempo, y sigue siéndolo ahora, por tantas manifestaciones de su personalidad que solo enumerarlas nos llevaría mucho tiempo. Nosotros vamos a tratar exclusivamente de una manifestación de su personalidad que ha recibido muy poca atención, la de su actividad económica y, dentro de ella, de sus decisiones económicas más importantes a nuestro juicio que son las relacionadas con la fundación de monasterios realizada por ella misma siempre. Si por Economía entendemos el arte de encontrar soluciones para poder vivir día a día, para garantizar nuestra existencia, de forma duradera –o “durable” como prefiere ella– debemos adelantar que siempre encontró soluciones para los problemas económicos que se le plantearon. No siempre encontró la solución que ella consideraba mejor, pero sí encontró la mejor que podía ofrecer de acuerdo con las condiciones de cada momento.

Santa Teresa tomó muchas decisiones económicas en su vida. Nosotros vamos a centrarnos en las decisiones económicas relacionadas con su actividad de fundadora de monasterios femeninos durante los últimos veinte años de su vida, desde el año 1562 al de 1582; desde el primero que fundó en Ávila en 1562, hasta el último que funda en Burgos, en 1582, pocos meses antes de morir en Alba de Tormes. Diecisiete monasterios.

Trataremos, pues, de unas decisiones económicas tuyas que nos revelan su gran capacidad de observación, su sentido práctico y su acierto en todas ellas. Sin embargo, todos sabemos que la decisión más importante que adoptó santa Teresa, la que practicó a lo largo de su vida y que es la razón de todo lo que la ha hecho excepcional, incluso en lo económico como vamos a tratar de demostrar, fue la de “amar y servir a Dios” en “encerramiento o clausura, pobreza y oración”. Por esa pasión, compromiso o vocación de “amar y servir a Dios” acabó siendo una gran escritora, una gran mística y una gran fundadora religiosa: fundó personalmente diecisiete monasterios femeninos entre 1562 y 1582, e inició la fundación de monasterios masculinos a partir de 1568. No solo los fundó sino que se ocupó, desde el comienzo hasta su muerte, de su organización y gobierno, de su dotación económica y de atender a todos los problemas que se planteaban y ofrecer soluciones.

En el cuadro que sirve de base a esta conferencia se muestra toda la información que vamos a manejar. Toda ella ha sido ofrecida por la propia santa Teresa en sus obras, en su correspondencia y en los contratos que firmó o los libros de cuentas anuales que exigía se llevaran en todos los monasterios desde el principio. Se inicia en el periodo 1555-59 porque es en esos años cuando santa Teresa culmina su evolución espiritual y se prepara para fundar el monasterio de San José en Ávila. En la primera columna se ofrecen los años de referencia para situar cronológicamente sus datos y ofrecer su evolución. En la segunda se ofrecen los capítulos del *Libro de la Vida* y del *Libro de las Fundaciones* en que se narran las fundaciones; en la tercera los lugares y ciudades en que fundó monasterios y en la cuarta su localización provincial.

En la primera fundación, la de San José de Ávila en 1562, santa Teresa tenía muy claro que las monjas serían trece, que vivirían de la limosna recibida en el torno y sin demanda, en pobreza pero no en la miseria, que no habría nada propio y que se caracterizarían por la clausura y la oración. En el libro de la *Vida* cuenta pormenorizadamente todos los problemas que tuvo para esta fundación y las soluciones concretas que fue encontrando hasta conseguirlo.

En 1567 funda en Medina del Campo y a partir de ese año ya aumentan las fundaciones hasta su muerte. En cada fundación se encontrará con algunos problemas que serán comunes a todas ellas y otros que serán propios de cada una y distintos en todas. En el libro de las *Fundaciones* y en muchas cartas reconocerá que va adquiriendo experiencia en esa tarea de fundar y organizar

monasterios, experiencia que la lleva a elaborar un esquema personal de cómo hacer una fundación y cuáles son los problemas más importantes que resuelve en todas y cada una, o más claramente, qué condiciones debe reunir un lugar –pueblo, villa o ciudad– para que ella se plantee la posibilidad de fundar un monasterio en él. Es lo que ella llama el “aparejo para fundar”. Lo menciona ya en la narración de la fundación de Valladolid (cf. F 10, 3) en 1568, pero no dice en qué consiste; algunas de esas condiciones irán apareciendo en la narración de otras fundaciones, pero no nos ofrecerá el esquema completo hasta que narra la fundación de Villanueva de la Jara en 1580 (cf. F 28, 9-15), precisamente la fundación que había rechazado en 1576 porque no cumplía tales condiciones o para la que no tenía el “aparejo” adecuado.

Podemos resumir esas condiciones en los siguientes puntos (cf. F 28, 9):

1. Disponer de licencias eclesiásticas y civiles para fundar el nuevo monasterio.
2. Que el lugar tenga más de mil vecinos (4.000 habitantes) para poder vivir de limosna o que se garantice «renta bastante» en caso de tener menos vecinos (ser “lugar pequeño”). Santa Teresa distingue entre lugar “pobre”, como Palencia o Salamanca, que tiene más de mil vecinos y donde funda “de pobreza” pese a ello, de lugar “pequeño” donde sí exige que el monasterio tenga renta.
3. Posibilidad de tener casa (donada, alquilada o comprada).
4. Que haya alguna candidata (no muchas).
5. Que el lugar esté bien comunicado (con el resto de monasterios).
6. Que ella pueda comprobarlo todo personalmente y que considere conveniente la fundación.

Como se puede comprobar todas estas condiciones son el resultado de la observación y de la experiencia que ella ha ido acumulando y su cumplimiento en cada fundación le permite esperar que tal monasterio exista muchos años después de fundado sin que se modifiquen las características esenciales de que sean “casas de encerramiento, pobreza y oración”. Esas condiciones serían lo que ella llama las “razones naturales” que la mueven a aceptar o rechazar una fundación y con las que puede argumentar a quien le pregunte por ellas.

La siguiente condición, la séptima, será: Que se lo mande el Señor (cf. F 28, 15). Esta condición es una de las “razones sobrenaturales” que la mueven a actuar, en toda su vida y en todos los

ámbitos y no solo en lo económico, y que ella guarda para su vida espiritual y algunos confesores. Precisamente es la razón que la llevó a aceptar la fundación de Villanueva de la Jara en 1580 después de haberla rechazado en 1576. En la última columna del cuadro figuran los años y los lugares de algunas de las solicitudes de fundación que no fueron admitidas por ella.

En las columnas quinta, sexta y séptima tenemos los dos tipos de monasterios que ella fundó inicialmente. Hay que señalar que todos los monasterios fundados por santa Teresa son de pobreza; todos se rigen por las mismas Constituciones, Regla y normas; en todos visten los mismos hábitos y practican las mismas liturgias y horarios, y en todos se respetan las mismas obligaciones de llevar diariamente libros de ingreso y gasto. Pero santa Teresa distinguirá dos tipos de conventos en atención a la forma en que obtienen los ingresos para hacer frente a sus gastos:

- uno, el de los monasterios preferidos por ella y que llama unas veces “de pobreza” o “de pobreza sin renta”, que son los que obtienen sus ingresos de la limosna que reciben en el torno; se representan en la columna quinta;
- el otro, el de los monasterios que ella llama “de renta”, que obtienen sus ingresos de uno o varios benefactores que se comprometen a entregar anualmente una cantidad al monasterio con la que hagan frente a sus gastos, es el tipo de monasterio que se vio obligada a aceptar en los lugares donde no había limosnas; se representan en la columna sexta.

Siempre tuvo presente el motivo exclusivamente económico que la obligaba a aceptar fundaciones “de renta”, así lo manifiesta cuando cuenta las fundaciones de Malagón y Alba de Tormes y vuelve a decirlo en 1576, cuando narra la fundación de Sevilla y su negativa a fundar “de renta” tal como le exigía el arzobispo para darle la licencia: «porque en las partes que he fundado con renta, es en lugares pequeños, que o no se ha de hacer o ha de ser así, porque no hay cómo se puedan sustentar». Como era de esperar se salió con la suya y fundó “de pobreza” o limosna en 1575 (cf. F 24, 17 y 20).

Podemos adelantar que cuando descendan las limosnas en el último cuarto del siglo XVI (por la crisis económica y demográfica de fines de siglo) o aumenten los gastos más de lo previsto (por la elevación de los precios, aumento del número de monjas y aumento de los gastos de conservación de los edificios), proceso que se inicia ya en vida de Santa Teresa y que se acentúa después de su muerte, todos los monasterios irán pasando a tener renta, de manera que a principios del siglo XVII todos serán monasterios “de pobreza con renta” o “de renta”. En la columna séptima se representan los años en que algunos de ellos pasan a ser “de renta” y podemos considerar provisionalmente, mientras no haya más estudios, que dicho paso fue gradual y que se inicia en torno a 1579. Lo cierto es que fue aceptado por santa Teresa en 1581 en una de sus reco-

mendaciones a Jerónimo Gracián para el Capítulo General de los descalzos en Alcalá en 1581: «En nuestras Constituciones dice sean de pobreza y no puedan tener renta. Como ya veo que todas (las prioras) llevan camino de tenerla mire si será bien se quite esto y todo lo que hablare en las Constituciones de esto, porque quien las viere no parezca se han relajado tan presto, o que diga el padre comisario que, pues el concilio da licencia, la tengan» (Carta a J. Gracián, 21 de febrero de 1581, 9).

Esta distinción entre monasterios “de pobreza” o limosna y monasterios “de renta” le vino dada por las circunstancias del mismo proceso fundacional y por su capacidad o habilidad para conseguir lo que se proponía: fundar monasterios de pocas monjas que se conocieran por su “encerramiento, pobreza y oración”. Ella siempre tuvo presentes las dos modalidades y siempre mostró desde el principio su preferencia por los de pobreza o de pobreza sin renta o limosna en el torno.

Cuando santa Teresa decide fundar el primer monasterio en Ávila, en 1562, no tiene previsto fundar más, y así lo cuenta en los capítulos 32 a 36 del *Libro de la Vida*, en los que ya encontramos algunas de las características más importantes de todas las decisiones sobre fundaciones posteriores, una vez que reciba en 1567 la autorización del General de la Orden, Juan Bautista Rubeo, de fundar más monasterios de descalzas.

Las características iniciales más importantes fueron:

- Que sean trece monjas por monasterio, que sean de clausura y de estricta regla.
- Que pueda disponer de casa (comprada o alquilada) en Ávila y Medina.
- Que dude entre fundar “de pobreza” o “de renta”, inclinándose definitivamente por que sean “de pobreza”: «vivir de limosna... que no se pueda hacer otra cosa ni jamás haya renta» (V 33, 13); «vivir de limosna y sin demanda» (V 36, 29).
- Que tiene «razones naturales» y «razones sobrenaturales» para fundar.

Nosotros vamos a detenernos exclusivamente en las dos modalidades de fundación: fundar “de pobreza” o fundar “de renta” para estudiar los cambios que fue introduciendo a lo largo de sus veinte años de actividad fundacional. No podemos detenernos en los otros aspectos de las fundaciones, algunos también económicos como la compra de casas, las dotes de las monjas o el trabajo manual, pero también institucionales, o los colaboradores, reglas y constituciones, admisión de candidatas, localización urbana mejor o peor, etc.

En los primeros años de los monasterios de Ávila y Medina del Campo, ambos “de pobreza”, no hubo, a juzgar por sus palabras, muchas necesidades ni problemas, siempre tuvieron lo necesario para vivir (V 36, 25-26; F 1,2; 3,14; 9,1): “nunca les faltó lo necesario y espero en el Señor será siempre así”.

Desde el comienzo se exige en todos los monasterios, tanto en los de pobreza como en los de renta, que siempre haya libros de “recibo y gasto” desde el primer día de la fundación de acuerdo con lo establecido en las Constituciones; otra cosa es que se conserven actualmente; en ellos se anotan los ingresos y los gastos diarios que se hacen y se hacen balances mensuales y anuales, sobre todo cuando se producen las visitas institucionales de los superiores -cada año y medio o dos años-, en las que se revisa la situación espiritual, organizativa y económica del monasterio, prestando especial atención a todas las partidas anotadas en los libros de ingreso y gasto que se revisan con mucho rigor. Santa Teresa conoce tales libros de cuentas e incluso firma en algunos de ellos. Se conserva su firma en libros de ingreso y gasto de Medina del Campo y de Soria.

Al ser los monasterios de Ávila y Medina de “pobreza sin renta”, que no pueden tener más propiedad que la del edificio conventual, que no pueden tener nada propio personalmente y que viven de la limosna que reciben en el torno, las descalzas tienen que comprar todo lo necesario para mantener la vida conventual. Lo mismo sucederá con los monasterios “de renta” cuando se funden. Por esta razón a las descalzas, y especialmente a santa Teresa, no les queda más remedio desde el principio que familiarizarse con los precios de los productos, con las variaciones en los mismos en función de su abundancia o escasez y con las ventajas de comprar en pequeñas o grandes cantidades. Y vivir de las limosnas y familiarizarse con los precios de los productos exige no solo conocer el mercado local, se organice como se organice, sino también conocer todo lo relativo al dinero y el crédito, al menos el de los lugares donde se fundan.

Lógicamente santa Teresa será la más enterada de todo ello, porque desde la fundación de San José en Ávila ha tenido que conocer los precios de todos los productos que necesita el convento, desde los de todos los alimentos a los de telas y paños, los del ajuar doméstico y litúrgico, de los libros y material de escritura, de las medicinas, etc., los precios de las casas, de los salarios de todos los oficios, los precios de los transportes, etc., también de las funciones del dinero y su precio. De todo ese conocimiento se siente orgullosa desde el principio. Así se lo cuenta en 1570 a su hermano Lorenzo, residente en América, en Quito, quien le ha encargado que recoja en Sevilla el dinero que ha enviado para la familia y que lo reparta entre ellos: «Trájose aquí, adonde se darán los dineros a fin de este mes de enero. Delante de mí se hizo la cuenta de los derechos que han llevado, aquí la enviaré, que no hice poco yo entender estos negocios, y estoy tan baratona y negociadora *que ya sé de todo con estas casas de Dios y de la orden*, y así tengo yo por suyos los de vuestra merced y me huelgo de entender en ellos» (Carta a Lorenzo Cepeda, 17 de enero de 1570, 7).

Cuenta en la carta no solo que conoce todo lo relativo a los negocios de dinero, sino que lo conoce por el servicio a las “casas” y a la orden, es decir, por razones espirituales, que no le ha quedado más remedio que conocer todo eso por la fundación de monasterios, y que los monasterios se fundan por razones espirituales, «por amar y servir a Dios» con «estrechura, pobreza y oración» (V 35, 12).

En su estilo y en sus propias palabras nos dice que por “lo espiritual” ha tenido que conocer, y tener presente siempre, todo lo relativo a “lo temporal”. En otros contextos dirá que ha tenido que conocer “las leyes del mundo” para cumplir mejor con las leyes o los mandatos divinos. Y “lo temporal” se rige por “las leyes del mundo”.

En 1576 escribe el libro *Visita de descalzas* o *Modo de visitar conventos* en el que afirma claramente la interacción entre “lo temporal” y “lo espiritual”: «Aunque parezca cosa no conveniente comenzar por lo temporal, me ha parecido que para que lo espiritual ande siempre en aumento es importantísimo, aunque en monasterios de pobreza no lo parece» (VD 2).

Uno de los elementos más importantes de “lo temporal”, o tal vez el más importante a la luz de la atención que ella le presta siempre, es la *suficiencia o insuficiencia de recursos económicos de sus monasterios*, de todos juntos y de cada uno de ellos individualmente, para poder hacer frente a los gastos de su mantenimiento. Y más directamente aún, es la relación existente entre ingresos y gastos en cada monasterio, así como la forma de organizar ambas partidas lo más favorablemente para cumplir el fin “espiritual” por el que fueron creados.

Esa preocupación económica comenzó hacia 1560, cuando dio los primeros pasos para fundar el primer monasterio de carmelitas descalzas en Ávila en 1562, y la acompañó toda su vida hasta su muerte Alba de Tormes en 1582. Sus “trabajos en dineros y negocios” ocuparon su tiempo y su atención más de lo que ella hubiera querido, y la obligaron a conocer la economía de su tiempo por la responsabilidad que había asumido de fundar “casas de oración” y preocuparse por garantizar su existencia diaria y su permanencia a largo plazo.

En sus obras y correspondencia ha dejado muchas pruebas de la gran variedad de decisiones económicas que fue tomando para garantizar la supervivencia, o viabilidad, de sus monasterios: decisiones sobre ingresos y gastos, sobre cómo organizar los libros de cuentas, sobre la calidad y cantidad de todo tipo de productos, sobre la construcción y arreglo de edificios, sobre ropas, mobiliario, libros, viajes, cartas, limosnas y ayudas a otros, sobre todo tipo de compras y ventas...

Sin embargo es necesario señalar, al menos yo lo creo necesario, que es muy arriesgado establecer conclusiones definitivas cuando se estudia a santa Teresa desde el punto de vista económico:

- Porque ella informa muy poco de los criterios con los que toma las decisiones económicas si tenemos en cuenta las muchas y variadas que adopta;
- Porque ella dice siempre *lo que* consigue, pero dice muy poco de *cómo* lo consigue y *en qué* se basa;
- Porque en toda nueva lectura de sus obras siempre se descubren aspectos que en lecturas anteriores pasaron desapercibidos;
- Porque santa Teresa tiene un estilo peculiar de comunicarnos sus decisiones y opiniones: tan pronto habla en general pero pensando en casos concretos o problemas inmediatos como trata de lo concreto o inmediato pero pensando en lo general;
- Porque todavía hay mucha documentación sin estudiar en conventos y archivos particulares y de la orden.

Que seamos prudentes al tratar de explicar su actividad económica no impide que podamos tratar hoy de uno de los aspectos más importantes de esa actividad:

- qué cantidad anual de dinero considera necesaria para decidir fundar un monasterio, independientemente de que sea de limosna o de renta;
- qué cambios introduce en dicha cantidad.

A medida que pasan los años y se va aumentando el número de conventos y el número de monjas en cada convento –trece iniciales sin pasar nunca del máximo de veintitrés–, se van conociendo con más exactitud los gastos anuales, tanto los ordinarios como los extraordinarios; gracias a esta mayor información santa Teresa va pudiendo hacer previsiones sobre el ingreso necesario para cubrir los gastos anuales de un convento, independientemente de que tal ingreso proceda de las limosnas recibidas en el torno o de un pago por contrato realizado por algún benefactor. Va, pues, conociendo cuál es el ingreso anual o “recibo” imprescindible para que un monasterio sea viable económicamente, lo que ella denominará “renta bastante”, desde 1568 hasta 1582 y que evolucionará desde los 470 ducados que exige a Luisa de la Cerda en 1568 para Malagón hasta los 1066 ducados de 1580, cuando hace previsiones sobre la cantidad necesaria para la fundación de monasterio de descalzas en Madrid. El ingreso anual que considera necesario para que un monasterio pueda mantenerse se ha multiplicado por 2,26 o se ha elevado un 226% entre 1568 y 1580. En la columna octava del cuadro se recoge dicha evolución de acuerdo con los datos que ofrece la propia santa Teresa.

¿Cuál puede ser el punto de partida y a qué puede deberse esa elevación? ¿Cómo ha llegado Santa Teresa a este cálculo?

Todo comienza en 1568, cuando Luisa de la Cerda propone a santa Teresa que funde un monasterio de descalzas en su villa de Malagón, a lo que ella se resiste porque es un lugar “pequeño”. Así lo cuenta en 1573, cuando escribe la primera parte de las *Fundaciones*, «yo no lo quería admitir en ninguna manera por ser lugar tan pequeño que forzado había de tener renta para poderse mantener, de lo que yo estaba muy enemiga» (F 9, 2). Y añade más adelante, «siempre soy amiga de que sean los monasterios o del todo pobres o que tengan de manera que no hayan menester las monjas importunar a nadie para todo lo que fuere menester» (F 9, 3). Finalmente acepta a condición de que Luisa de la Cerda garantice al monasterio un ingreso anual de 400 ducados en dinero y 100 fanegas de trigo, que santa Teresa considera «bastante renta».

¿Cómo llega santa Teresa a establecer esa cantidad? No lo sabemos, pero sin duda se inspira en los ingresos y gastos anuales que conoce del monasterio de Ávila, pues el de Medina del Campo está recién fundado, tiene pocas monjas y apenas han hecho anotaciones de ingreso y gasto.

Nada sabemos de lo que exigió a Ana de la Cerda, princesa de Éboli, para la fundación de renta de Pastrana de 1569, que santa Teresa cerró en 1574, pero seguramente sería lo mismo.

Las fundaciones de Valladolid (1568), Toledo (1569) y Salamanca (1570) son “de pobreza” y en ciudades donde espera que las limosnas en el torno sean abundantes, por lo que no se plantea el problema de que dispongan de suficientes recursos antes de la fundación.

En Alba de Tormes, siguiente fundación “de renta” en 1571, de nuevo se resiste a fundar y por las mismas razones, como ella lo cuenta en 1575 en el capítulo 20 de las *Fundaciones*: “Yo no lo había mucha gana, a causa que, por ser lugar pequeño, era menester que tuviera renta, que mi inclinación era a que ninguna tuviese” (F 20, 1). Tras muchas negociaciones acepta fundar y exige “renta bastante” anual a los fundadores: primero 266 ducados más 150 fanegas de trigo mientras ellos vivan y 400 ducados más las 150 fanegas de trigo tras su muerte, que deben garantizar en juros (títulos de deuda pública) sólidos y de fácil cobranza. Son los 400 y 520 ducados que figuran en la columna octava del cuadro.

Repite los mismos argumentos que señaló en Malagón: «yo siempre he pretendido que los monasterios que fundaba con renta la tuviesen tan *bastante*, que no hayan menester las monjas a sus deudos ni a ninguno, sino que del comer y vestir les den todo lo necesario en la casa...Y para hacer muchos monasterios *de pobreza sin renta* nunca me falta corazón y confianza, con certi-

dumbre de que no les ha Dios de faltar; y para hacerlos *de renta* y con poca, todo me falta; por mejor tengo que no se funden» (F 20, 13).

Santa Teresa ya acepta que en algunos lugares los monasterios tengan renta atendiendo a que en ellos la limosna será insuficiente, pero sigue fiel a su preferencia por los “de pobreza sin renta” o limosna tal como se recoge en las *Constituciones* («Hase de vivir de limosna siempre, sin ninguna renta»), porque en estos años todavía las limosnas pueden suponer en ellos más del 80% de todo el ingreso; no es extraño, pues, que siga prefiriéndolos a los “de renta”.

En este año de 1571 ya tiene información de los gastos anuales de los siete monasterios ya fundados, por lo que puede hacer un cálculo aproximado de la renta necesaria. Conocemos los gastos anuales de Medina del Campo en 1571-1573, que son 350 ducados cada año; eso podría explicar la reducción inicial en Alba de Tormes respecto de Malagón. No obstante, hay que tener presente que en todos estos años es posible que ningún monasterio hubiera completado el total de 13 monjas de modo permanente.

A partir de 1575 ya debe haberse difundido entre quienes la frecuentan y colaboran con ella que exige un mínimo de “renta bastante” de 600 ducados para estudiar la posibilidad de fundar “monasterio de renta” en lugares “pequeños”. Así sucede en Beas, fundado en 1575, pese a que ella se resistió en principio por ser “tan lejos y la renta muy poca” (F 22, 19), debido no tanto a la cantidad de ducados cuanto a la calidad de los activos que garantizaban dicha renta, pues no procedía de juros seguros sino de censos, libranzas y propiedades. Por esa inseguridad en los ingresos que se prometen o por la lejanía o malas comunicaciones ha rechazado por estos años otras fundaciones en las que también le prometían 600 ducados de renta anual y rechazó la de Villanueva de la Jara en 1576 para luego admitirla en 1580. Algunas se recogen en la última columna del cuadro.

Dicho aumento –pasar de 470 a 600 ducados– coincide con la elevación de los precios en un 30 por ciento entre 1555-59, años en que santa Teresa comienza a plantearse la posibilidad de fundar el monasterio de S. José en Ávila, y 1571-75 como se puede comprobar en los productos que compraban las descalzas de Medina del Campo (columna diez del cuadro: “cesta de la compra”). Este argumento, la elevación de los precios en los productos que compran las monjas, lo mencionará ella directamente en 1579, cuando empieza a “exigir” 800 ducados, el doble de lo establecido en Malagón, para aceptar solicitudes de fundación, pero ya advierte de que incluso con ese ingreso los monasterios de descalzas siguen siendo tan pobres como los de los primeros años y que ni siquiera así cubrirían todos los gastos.

Lógicamente, el coste por monja, tanto el de las trece iniciales como el de aumentar su número

hasta las veinte o veintitrés permitidas como máximo por monasterio, se ha ido incrementando en la misma proporción que se ha incrementado la renta anual que exige, como muestra la columna novena del cuadro. La diferencia entre los 36 o 40 ducados iniciales por monja se explica porque la primera es el resultado de dividir la renta anual de Malagón por las trece primeras monjas y la segunda es la cantidad adicional que santa Teresa exige que se entregue por cada nueva monja que se admita a partir de las trece iniciales. Las cantidades de los años siguientes son el resultado de aplicar los incrementos en la renta anual a los costes por monja. A estos incrementos del coste por monja hay que incorporar el aumento de los precios con el resultado que se ofrece en la columna 11.

Pero introducir la elevación de los precios en el cálculo de la “renta bastante” anual no resolvía el problema de la creciente insuficiencia de los ingresos en el caso de los monasterios de renta. Algo similar estaba pasando también en los monasterios “de pobreza” (o de limosna) pero en este caso no solo por el descenso de las limosnas. Lo cierto es que todos los monasterios están teniendo exceso de gastos respecto de los ingresos, o insuficiencia de los ingresos, sean de limosna o de renta, porque en esos años se están elevando los costes de conservar, reparar y ampliar o mantener los edificios, y se están elevando a un ritmo y en unas cantidades que la desconciertan.

En un primer momento santa Teresa atribuye dicho aumento en el gasto por las obras más a mejoras y embellecimiento de los edificios –con el riesgo de perder la pobreza de los comienzos– que a obras de mantenimiento imprescindibles por el riesgo de hundimiento y ruina de los edificios. Recoge esta preocupación en el mencionado libro de *Visita de descalzas* que escribe precisamente en 1576: «No sé si es esto temporal, que he dicho, o espiritual. Lo que quise comenzar a decir es que se mire con mucho cuidado y advertencia los libros de gasto. No se pase ligeramente por esto. En especial en las casas de renta conviene muy mucho que se ordene le gasto conforme a la renta aunque se pasen como pudieren; pues, gloria a Dios, todas tienen bastante las de renta para, si se gasta con concierto, pasar muy bien... En los de pobreza, mirar y avisar mucho no hagan deudas» (VD 10-11).

Todos los monasterios presentan gastos anuales por obras como una partida importante de todo el gasto, con la particularidad de que los gastos por obras durante tres o cuatro años son de conservación y no muy elevados, pero cada cuatro o cinco años tienen que proceder a gastos muy elevados para evitar la ruina y hundimiento de los edificios. Hay variedad en el porcentaje que representan tales gastos en el gasto total anual de cada monasterio, porque la antigüedad y calidad de los edificios es muy distinta en cada caso, pero todos los monasterios tienen estos gastos anuales, a veces incluso semanales y mensuales, tanto más importantes cuanto más viejo sea el edificio o menos se repare cada año. Paredes, tejados, suelos, patios, escaleras, puertas y ventanas exigen reparación constante.

Disponemos de la media de gastos anuales por obras de los monasterios de Medina del Campo (de limosna) y de Soria (de renta) durante periodos largos. En el caso de Medina, los gastos por obras suponen el 31,7 % de los gastos totales para el periodo 1569-89, y en el caso de Soria son el 19,1 % para el periodo 1599-1610.

Si al coste de una monja, que santa Teresa calcula en 36 o 40 ducados en 1568 como ya hemos visto, le vamos incorporando la inflación de los precios y ahora el porcentaje del gasto en obras, nos encontramos con que ella ha ido elevando la cantidad mínima de “renta bastante” para fundar un monasterio “de renta” al mismo ritmo que va reconociendo la inflación de precios y la necesidad de las obras de mantenimiento y reparación. Entre 1568 y 1580 se pasa de 470 a 800 ducados en la cantidad anual exigida por monasterio y de 36/40 a 60/80 ducados en el coste por monja, como se puede comprobar en la columna doce del cuadro.

En la última fundación “de renta” que realiza, la de Soria en 1581, recibe tanto apoyo económico de la persona que garantiza la renta, Beatriz de Beaumont, y de las autoridades eclesiásticas y civiles, que la considera “buena fundación”. La renta, además, está garantizada por un juro de 500 ducados, cuya calidad y seguridad le ofrecen más confianza que los 600 ducados de las rentas de las fundaciones anteriores. En 1588 el monasterio de Soria tuvo que ampliar su ingreso con más juros hasta un total de 600 ducados y continuaría ampliándolo en los años siguientes.

La cantidad que ella dice que tiene para fundar de “renta” en Madrid en 1580 muestra ya su preocupación por disponer de renta suficiente para evitar las dilaciones a las que se vio sometida en la fundación de Burgos, última “de pobreza” y confirma ya su aceptación de que es imposible vivir solamente de limosna. Los ingresos por limosna en los monasterios “de pobreza sin renta” eran más del 80% de todo el ingreso anual en torno a los años setenta y han caído al 10 o 14%, e incluso menos, en los años ochenta. Santa Teresa conoce tal cambio en los ingresos y acepta resignada en 1581 que todos vayan pasando a ser “de renta”, y sugiere que la prohibición de tener renta que tenían los monasterios “de pobreza” se quite de las Constituciones cuando se las revise en el Capítulo de Alcalá de 1581. En esos años todos los monasterios, los de limosna y los de renta, están aumentando sus ingresos mediante la compra de juros o la concesión de créditos con los capitales que proceden de las dotes y herencias de las monjas.

Sin embargo, este cambio no es ninguna novedad en santa Teresa, la novedad es que lo acepte, pues como posibilidad ya se lo había planteado en 1566-1567 cuando escribe *Camino de perfección* y se plantea la posibilidad de que las descalzas pidan limosna para poder vivir: «No plega a Dios, mis hijas; cuando esto hubiera de ser, más quisiera tuvierais renta» (CV 2, 3). Vivir de la renta es el último recurso cuando sea totalmente imposible vivir de la limosna sin demanda. Fue necesario en los pueblos pequeños y ahora es necesario en todos los sitios.

Ahora bien, mientras se llega a ese cambio en la composición del ingreso anual ¿cómo aumentan su ingreso los monasterios cuando los gastos son excesivos, han descendido las limosnas o la renta ya no es suficiente y todavía no han adquirido más ingresos? Pues recurriendo anualmente al dinero de las dotes de las monjas que van entrando. En el monasterio de Soria, de 1581, los gastos anuales siempre fueron muy superiores al ingreso garantizado por la renta de 500 ducados anuales por lo que se recurrió a completarlo con dinero de las dotes desde el principio de la fundación, y se continuó recurriendo después de haber aumentado la renta a 600 ducados en 1588.

A finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII, años después de haber muerto santa Teresa en 1582, las carmelitas descalzas siguen siendo ejemplo de “encerramiento, pobreza y oración”, siguen siendo tan pobres como en el comienzo de la orden en 1562 y el coste anual de una monja en Medina del Campo y Soria, calculado a partir de las cuentas anuales respectivas, oscila entre los 55 y 65 ducados de media, muy inferior al que le correspondería atendiendo a la inflación y obras a partir de los costes iniciales establecidos por santa Teresa (74 y 67 ducados en 1591-95 o 83 y 75 en 1601-05). Los testimonios de los contemporáneos señalan que las descalzas eran el mayor ejemplo de pobreza y servicio a Dios.

Conclusión

No hay duda de que santa Teresa fue una mujer excepcional tanto en el conocimiento y experiencia de lo espiritual como en el conocimiento y experiencia de “lo temporal”, fue una profunda conocedora de las “leyes de Dios” y de las “leyes del mundo” por “amar y servir a Dios” en todo. Si para escribir como ella lo hizo había que saber hacerlo y conocer el arte de la escritura, también para manejar el dinero había que saber hacerlo y tener dotes para ello. Sus libros han llegado hasta hoy como obras maestras de la literatura y de la espiritualidad. También sus monasterios han llegado hasta hoy como prueba de su acierto espiritual, institucional y económico en los comienzos y después.

Sus conocimientos económicos, o de administración de la riqueza, son adquiridos, tomados del ambiente y de sus lecturas o consultas directas y de su experiencia en cada caso concreto: ella resuelve problemas o atiende a necesidades. Aprende lo necesario para la creación y mantenimiento de sus monasterios de acuerdo con los conocimientos de la época y con las prioridades que ella se ha impuesto.

Notas del Cuadro

- ¹ Julián de Ávila, capellán del monasterio de S. José y colaborador de santa Teresa en muchas de las fundaciones, fue testigo de la evolución de los monasterios después de la muerte de la fundadora y escribió en 1603 que lo de los «monasterios de pobreza sin renta» o de limosna «duró hasta muy pocos años que el señor llevase a la santa Madre al cielo... y de esta manera se sustentaban los monasterios sin renta algunos años...». Después todos fueron pasando a tener renta. (J. de Ávila: *Recuerdos de la vida y fundaciones de la Madre Teresa de Jesús*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2013, pp. 173-176.)
 - ² Composición de la “cesta de la compra” del Monasterio de S. José de Medina del Campo. Se trata de una selección de los productos que más o menos anualmente compraban las descalzas de Medina del Campo para su vida conventual: trigo 100 fanegas; cebada 20 f.; garbanzos 6 f.; castañas 3 f.; vino 60 cántaros; aceite 35 arrobas; miel 8 cántaros; 10 gallinas; 10 pollos; vaca 100 libras; carnero 100 libras; pimienta 25 libras; azafrán 64 onzas; pescado 300 libras; peras 3 libras; almendras 30 libras; velas de sebo 150 libras; jabón 6 arrobas; incienso 2 libras. Todos ellos figuran en los *Libros de gasto y recibo* del Monasterio de S. José de Medina del Campo, estudiados en J. A. Álvarez Vázquez: “*Trabajos, dineros y negocios*”. *Teresa de Jesús y la economía del siglo XVI (1562-1582)*, Ed. Trotta, Madrid 2000, pp.239-279, 295-296. El precio de estos productos está tomado de E. H. Hamilton: *El tesoro americano y la revolución de los precios en España, 1501-1650*, Ariel, Barcelona 1975. Precios en Castilla la Vieja y León.
 - ³ El coste final de una monja se hace a partir del coste de 1568, 36 ducados, según el cálculo de la propia Santa Teresa (notas 3,4 y 5), al que se le incorporan los gastos en obras y la inflación a partir de los datos de los monasterios de Medina del Campo y de Soria:
- Medina:** los gastos en obras son el 31,7% de los gastos totales en el periodo 1569-1589.
- Soria:** los gastos en obras son el 19,1 % de los gastos totales en el periodo 1599-1610.
- ⁴ Es la renta que exige Santa Teresa a Luisa de la Cerda para fundar en Malagón en 1568. Transformadas las fanegas de trigo de Malagón en dinero el total asciende a 470 ducados, que dividido entre 13 monjas da 36 ducados anuales por monja, que son los que figuran en la columna “Coste anual por monja (según Santa Teresa)” en el año 1568. En los años siguientes se mantiene el mismo procedimiento con las nuevas cantidades de renta que Santa Teresa va considerando necesarias para mantener anualmente un monasterio.
 - ⁵ El coste de 36 ducados por monja es resultado de dividir la renta anual, 478 ducados en 1568, por trece monjas. El coste de 40 ducados es el que exige Santa Teresa por cada monja que se aumente en el monasterio a partir de las trece iniciales; se podía aumentar hasta 20, 21 o 25 monjas. Santa Teresa maneja indistintamente maravedís, reales o ducados (1 ducado = 11 reales = 375/374 maravedís), pero en los comienzos, desde Malagón, calcula siempre en maravedís el coste anual: 150.000 por monasterio de 13 monjas y 15.000 por monja (40 ducados) en caso de que se aumente el número inicial de trece.

- ⁶ Es la renta que exige a Francisco Vázquez y Teresa Laiz en 1571 para fundar en Alba de Tormes (266 ducados hasta su muerte y 400 después con 150 fanegas de trigo siempre); transformadas las fanegas de trigo de Alba de Tormes en dinero el total asciende a 400 ducados al comienzo y a 520 después (J. de Lamano y Beneite: *Santa Teresa de Jesús en Alba de Tormes*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2011 (1ª edición de 1914), pp. 369-374).
- ⁷ Carta a J. Gracián, 7-12-1576, 8 y 13-12-1576, 6 y 8, sobre ofrecimiento de 600 ducados de renta para fundar en Aguilar de Campoo. En Arenas de San Pedro también le ofrecen 600 ducados en 1579 (Cartas a J. Gracián, 12-12-1579, 17 y 15-1-1580, 4). Ana de S. Agustín declara en la información que se hace en 1592 en Villanueva de la Jara que a Santa Teresa no le apetecía fundar en Villanueva de la Jara por no tener renta suficiente y que pensaba ir a Arenas donde le ofrecían 600 ducados (BMC, 18, p.512).
- ⁸ Fragmento ácrono 456 (*Obras Completas*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2000, p. 2013). A J. Gracián hacia 1579-80: «que va creciendo el precio de las cosas de manera que han menester (el monasterio de Medina del Campo) cerca de trescientos mil de renta para no ser pobres, y que si con esto que le dan quedara afamada esa casa de renta, que murieran de hambre y no lo dude».
- ⁹ Carta a J. Gracián, 12-2-1580, 6, sobre los 400.000 maravedís (1066 ducados) que le ofrecen para fundar en Madrid «que para trece monjas bastan».
- ¹⁰ En 1584 había en Medina del Campo once monjas, una novicia y siete freilas (Fr. Andrés de la Encarnación: *Memorias Historiales*, Junta de Castilla y León, 1993, tomo II, pp. 470-471). El coste anual de cada monja era de **51 ducados** si lo ponemos en relación con la media anual de ingresos y gastos anuales de 1584-1585 (J.A. Álvarez Vázquez: *o. c.*, p. 296).
- ¹¹ El coste anual de cada monja en el monasterio de Soria en el periodo 1592-1606 sería de **66 o 68 ducados** si aceptamos que eran 21 o 20 entre monjas, novicias y freilas, y sería de **49 o 51 ducados** en el periodo 1612-1626 a partir de la media anual de ingresos y gastos de dichos periodos.

LA «MÍSTICA TEOLOGÍA» DE SANTA TERESA

SALVADOR ROS GARCÍA
Centro San Juan de la Cruz
Segovia

1. Introducción: Aclarando conceptos

Antes de nada, tenemos que precisar dos conceptos. En primer lugar, el de «mística teología», término que santa Teresa emplea cuatro veces en su *Libro de la Vida* (cf. V 10, 1; 11, 5; 12, 5; 18, 2)¹, y que no se refiere al estudio de la mística por parte de la teología, sino a la experiencia mística en cuanto tal. Es un término que proviene del Pseudo Dionisio, de finales del siglo V, en cuyo pequeño escrito titulado *Teología mística*, tan breve como influyente en la historia de la espiritualidad y de la teología cristiana², adquirió carta de naturaleza lo que dicha expresión iba a significar hasta el siglo XVII: un conocimiento experimental, inmediato, interno y sabroso de las realidades divinas; un conocimiento teopático en el que la realidad de Dios es padecida más que sabida: «non discens sed patiens divina», no aprendiendo sino padeciendo lo divino, fórmula que también santo Tomás acogió e hizo suya³. En definitiva, «mística teología» es sinónimo de

¹ Citamos los escritos teresianos por la edición de *Obras Completas*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2000⁵ y con las siglas convencionales: CC = *Cuentas de Conciencia*; CE = *Camino de perfección*, cód. Escorial; CV = *Camino de perfección*, cód. Valladolid; Cst = *Constituciones*; Cta = *Cartas*; E = *Exclamaciones*; F = *Fundaciones*; M = *Moradas del Castillo Interior*; MC = *Meditaciones sobre los Cantares*; P = *Poesías*; V = *Libro de la Vida*.

² Cf. *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, ed. de Teodoro H. Martín, Madrid, BAC, 1990, pp. 371-380.

³ PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Los Nombres de Dios* 2, 9, en *Obras Completas*, ed. Teodoro H. Martín, Madrid 1990, p. 288; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica* I-II, q. 22, art. 3; II-II, q. 45, art. 2.

sabiduría secreta o contemplación infusa, «la manera más digna de conocer a Dios que se alcanza no sabiendo, por la unión que sobrepasa todo entender»⁴.

En segundo lugar, sobre el concepto de «teología», también hay que decir que, antes que un discurso del hombre sobre Dios, es un discurso de Dios (*teo-logos*) sobre el hombre, de un Dios que tiene algo que decir al hombre, que tiene sobre él un designio y que espera algo de él; aparte de que todo saber sobre Dios es necesariamente un saber por Dios, proviene de Él, pues Dios sólo es cognoscible si Él se da a conocer: «Dios no puede ser conocido sino por Dios», decía san Hilario⁵. Y «sólo Dios habla bien de Dios», sentenciaba Pascal⁶. Por tanto, un teólogo no es el que simplemente habla de Dios o hace un compendio de opiniones sobre lo que los demás han dicho de Él, sino ante todo el que ha padecido a Dios y que lo expone (testifica) de forma que Él aparezca y se manifieste por sí mismo; esto es, el que habla a partir de lo que Dios mismo nos ha manifestado, delante de su faz, en su presencia y para alabanza de su gloria, pero que antes de hablar de Dios y antes incluso de hablar a Dios, deja hablar a Dios en él⁷. Como bien dijo Henri de Lubac: «Sin mística, al menos incoativa, el especialista del Misterio será “teórico de Dios”, pero no verdadero teólogo»⁸.

2. La experiencia religiosa, lugar natal de la teología

En este sentido, pues, la experiencia religiosa es más que un lugar teológico, es el lugar natal de la teología, la que le comunica la sustancia de la que ésta se alimenta. «Es la contemplación –recordaba el P. Chenu– la que suscita una teología», pues «la teología no es otra cosa que una espiritualidad o experiencia religiosa que ha encontrado su expresión intelectual», «una espiritualidad que ha encontrado los instrumentos racionales adecuados de su experiencia religiosa»⁹. Y de ahí, concluía Karl Rahner, «quien enseña “mística”, se ocupa de teología, habla a partir de la revelación, comunica interiormente algo a la Iglesia en cuanto tal para la edificación de los que creen en Cristo»¹⁰.

⁴ ID., *Los Nombres de Dios* 7, 3, en *Obras completas*, ed. cit., p. 339.

⁵ SAN HILARIO DE POITIERS, *La Trinidad* V, 20-21, Madrid 1986, p. 212. Lo mismo afirmaba san Ireneo contra los valentinos: «El Señor enseñó que nadie puede conocer a Dios si éste no se lo enseña, es decir, que sin Dios no es posible conocer a Dios» (SAN IRENEO, *Adversus Haereses* IV, 6, 4).

⁶ B. PASCAL, *Pensamientos*, ed. Brunschvicg, n. 799.

⁷ «Teólogo es el que expone a Dios a partir de Dios, delante de Dios y para gloria de Dios», según la definición de Juan Coccejus (1603-1669) con la que Karl Barth abrió su gran obra sistemática *Kirchliche Dogmatik* I, 1, 1 (1932) Zürich 1970. Objeto, sujeto, fuente de conocimiento, actitud y fin del oficio teológico quedan patentes en esta definición. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «¿Quién y cómo es un teólogo?», en *Revista Española de Teología* 57 (1997) 27-50; ID., *El quehacer de la teología*, Salamanca, Sígueme, 2008, p. 33.

⁸ H. DE LUBAC, «Mystique et Mystère», en *Theologies d'occasion*, Paris, DDB, 1984, p. 58.

⁹ D.-M. CHENU, *Une école de théologie: le Saulchoir*, Paris, Cerf, 1985, pp. 131, 148-149.

¹⁰ K. RAHNER, «La experiencia personal de Dios más apremiante que nunca», en *Revista de Espiritualidad* 29 (1970) p. 311; cf. A. M. HAAS, «La mystique comme théologie», en *Revue des Sciences Religieuses* 72 (1998) 261-288.

Santa Teresa es, ante todo, una mujer espiritual que se sabe en posesión de una rica experiencia: «creo que hay pocos que hayan llegado a la experiencia de tantas cosas», decía de sí misma cuando aún estaba a mitad de camino (V 40, 8); convencida de que para esa experiencia se hallaban mejor dispuestas las mujeres que los hombres: «que hay muchas más que hombres a quien el Señor hace estas mercedes» –aunque al decir esto tenía que andar con pies de plomo y respaldar sus convicciones 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 los hombres, y daba de ello excelentes razones, que no hay por qué las decir aquí, todas en favor de las mujeres» (V 40, 8)–; y que la ha transmitido con un propósito didáctico, mistagógico, para provecho de sus lectores: «para aprovechar algún alma y se animen todos a contentar a su Majestad, pues aun en esta vida da tales prendas» (V 37, 1). Ciertamente, ella tiene el carisma de la contemplación, el doctorado de la experiencia mística. La historia le ha reconocido esta especialidad, por la riqueza de sus vivencias, la claridad de sus escritos y la sintonía mistagógica con toda clase de lectores.

3. Teresa de Jesús: la autoridad de la experiencia y el prejuicio de los teólogos

La convicción de Santa Teresa es que sin experiencia no puede haber verdadero conocimiento, pues la experiencia es la clave de toda comprensión, «da a entender lo que nos conviene» (V 11, 16), tiene que ver con aquello que nos concierne, y por eso es fundamental también para el conocimiento de Dios, pues Dios mismo es sujeto de experiencia. La expresión *experiencia de Dios*, no siempre bien entendida, tiene el significado primordial de un genitivo subjetivo: experiencia procedente de Dios, acontecimiento en el que Dios, presente desde siempre en el hombre, haciéndolo ser y llamándolo a la unión con Él, se le manifiesta. Y esto de forma ordinaria y continua, como bien decía Xavier Zubiri: «la experiencia de Dios no es una experiencia al margen de lo que es la vida cotidiana: andar, comer, llorar, tener hijos... No es experiencia al margen de esto, sino es justamente la manera de experimentar en todo ello la condición divina en que el hombre consiste»¹¹.

Frente al principio de autoridad en lo intelectual, Teresa propone la propia experiencia como vía de acceso al saber místico y a la posibilidad de declararlo: «Yo tengo grandísima experiencia de ello y sé que es verdad» (V 11, 15), «que yo sé por experiencia que es verdad esto que digo» (V 27, 11). Nótese cómo enlaza en un mismo contexto las tres nociones de *experiencia*, *saber* y *verdad*. Y es que, a diferencia de otros saberes, «esto visto por experiencia es otro negocio que sólo pensarlo o creerlo» (CV 6, 3), es un conocimiento que queda «imprimido en las entrañas»

¹¹ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, p. 333.

(CV 6, 4), a modo de herida o sello, y «queda una certidumbre que en ninguna manera se puede dejar de creer» (V 18, 14; 27, 5; 29, 6). De aquí su distinción entre la ciencia que de Dios pueden tener los letrados y la sabiduría que procura la experiencia: «No se espante ni le parezcan cosas imposibles –le dice al teólogo dominico García de Toledo–: todo es posible al Señor; sino procure esforzar la fe y humillarse de que hace el Señor en esta ciencia a una viejecita más sabia por ventura que a él, aunque sea muy letrado» (V 34, 12).

Según esto, hay tres tipos o niveles de conocimiento: pensar, creer y experimentar. En la actividad del pensamiento, el sujeto se ocupa en meras representaciones. En 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 da un conocimiento directo, sabroso (de *sapere*), en el que se llega a saber algo no por noticia externa, sino por haberlo vivido o padecido en el propio ser. Y de ahí las felices expresiones teresianas sobre la superioridad de este conocimiento: «Es cosa extraña cuán diferentemente se entiende de lo que después de experimentado se ve» (V 13, 12), «¡Oh, válgame Dios, cuán diferente cosa es oír estas palabras [de la Escritura] y creerlas, a entender por esta manera [por experiencia] cuán verdaderas son!» (7M 1, 7).

Ciertamente, esta valoración teresiana de la experiencia es revolucionaria en una época que ella misma se atrevió a calificar de «tiempos recios» (V 33, 5), de sospecha institucionalizada, en la que ya se había consumado «el divorcio entre teología y espiritualidad»¹², enfrentamiento que fue mucho más trágico de lo que a veces se piensa, pues ante la ofensiva de los teólogos, reticentes ante ese anhelo de encontrarse con Dios personalmente, temerosos de que la experiencia favoreciera el subjetivismo como criterio de la propia justificación o eliminara la referencia a la norma eclesial y a su interpretación de la Escritura, y armados con todo su aparato aplastante, con el poderoso instrumento de la Inquisición a su medida y siempre a su disposición, los cenáculos de espirituales se hallaban inermes, indefensos, al borde de ser estigmatizados como herejes. Los procesos contra los “alumbados”, las hostilidades contra el arzobispo Carranza, contra la propia santa Teresa, tienen que explicarse por este motivo, por el peso creciente del teólogo Melchor Cano en los medios oficiales y en el ánimo del Inquisidor General Fernando de Valdés, que participaba de sus mismas convicciones y prejuicios, y que cuajó en medidas represoras como las del *Índice* de libros prohibidos del año 1559 en el que se vieron incluidos numerosos espirituales, desde el maestro Juan de Ávila hasta fray Luis de Granada y Francisco de Borja.

El resultado fue que la experiencia de Dios pasó a considerarse como fenómeno extraordinario, confundiéndola con la serie de fenómenos secundarios y hasta marginales que la acompañaban, re-

¹² Remitimos al estudio clásico de F. VANDENBROUCKE, «Le divorce entre théologie et mystique», en *Nouvelle Revue Théologique* 72 (1950) 372-389.

servada a unos pocos privilegiados, pero siempre bajo sospecha y acusada de subjetividad, y la fe reducida a creencias, a “creer que” (a creer lo que no vimos), en detrimento del “creer en” como actitud enteramente original para referirse a la adhesión de la persona al Dios que se revela. Esta forma desvirtuada de la fe, reducida a mero asentimiento, condujo a separar la fe de la experiencia y a entender la experiencia de Dios como una forma de acceso a Dios ajena a la fe.

En resumidas cuentas, como diría después Karl Rahner: «Si se hubiera presentado la vivencia mística separada de sus fenómenos marginales, hubiéramos comprendido mejor que estas experiencias no son en absoluto acontecimientos que estén más allá de los cristianos normales. Hubiéramos comprendido que el testimonio de los místicos acerca de sus experiencias se refiere a una experiencia que cada cristiano, incluso que cada hombre, puede experimentar, pero que, con frecuencia, se pasa por alto o se reprime. De cualquier forma, es válida la afirmación de que existe la mística y de que no está tan lejana a nosotros como estamos tentados de suponer»¹³.

Efectivamente, la experiencia de Dios no es algo extraordinario ni lejano, pues Dios mismo «no está lejos de ninguno de nosotros, sino que en él vivimos, nos movemos y existimos» (Hch 17, 27-28; Rom 10, 8). San Juan de la Cruz lo expresó con luminosa imagen: «Dios está como el sol sobre las almas para comunicarse a ellas» (LB 3, 47). Por tanto, no es manifestación divina lo que falta, sino receptividad humana. «¡Señor, Dios mío!, no eres Tú extraño a quien no se extraña contigo. ¿Cómo dicen que te ausentas Tú?» (D 49). Si sus visitas nos resultan extrañas, extraordinarias, eso no se debe a la falta de actos de presencia por su parte, sino a la falta de atención por la nuestra, sordos a su requerimiento y ciegos a su proximidad. Lo que sí sería extraño es que la experiencia de Dios se realizase sólo en acontecimientos especiales, al margen de la vida. En tal caso, esos momentos especiales habría que verlos como llamaradas que surgen al soplo de determinadas circunstancias, cuando el Espíritu quiere, pero que tienen su rescoldo en una persona toda ella habitada, en una vida toda ella visitada¹⁴.

Quizás, como ha señalado Martín Velasco, «durante mucho tiempo han sido las experiencias de trascendencia y las basadas en el sentimiento de la presencia de Dios las que representaban los modelos y el prototipo de toda experiencia cristiana, mientras que las que ahora llamamos experiencias de Dios en medio de la vida eran consideradas el eco de esos otros momentos culminantes, la lava ya enfriada de la erupción incandescente que representarían las experiencias extraordinarias. Hoy, en cambio, somos muchos los que pensamos que son las experiencias en la vida diaria las

¹³ K. RAHNER, *Experiencia del Espíritu*, Madrid, Narcea, 1977, pp. 25-26.

¹⁴ Ese era el testimonio de un teólogo francés que, tras haberse convertido en su juventud, confesaba: «tengo conciencia de haber sido visitado y desde entonces no hago más que decirme y buscar por quién» (J. P. JOSSUA, *Un homme cherche Dieu*, Paris, Cerf, 1979, p. 7).

que constituyen la base de toda otra experiencia y que las llamadas experiencias extraordinarias son una especie de llamarada que producen las brasas de las experiencias en la vida ordinaria»¹⁵.

4. Las tres etapas de la experiencia teresiana

En nuestro caso, para hablar de la experiencia teresiana, hay que partir necesariamente de un texto fundamental del *Libro de la Vida*, un texto paradigmático y clave para muchas cosas, donde la escritora, en un paréntesis de diálogo con el destinatario, el dominico García de Toledo, le habla de tres gracias o etapas en el proceso de su experiencia:

«Gustará vuestra merced mucho, de que el Señor se las dé todas, si no las tiene ya, de hallarlo escrito y entender lo que es. Porque una merced es dar el Señor la merced, y otra es entender qué merced es y qué gracia, otra es saber decirla y dar a entender cómo es. Y aunque no parece es menester más de la primera, para no andar el alma confusa y medrosa e ir con más ánimo por el camino del Señor llevando debajo de los pies todas las cosas del mundo, es gran provecho y merced entenderlo; que por cada una es razón alabe mucho al Señor quien la tiene, y quien no, porque la dio Su Majestad a alguno de los que viven para que nos aprovechase a nosotros» (V 17, 5).

Tres etapas distintas –sentir, entender y comunicar– que en su caso se dieron también diferenciadas, puesto que al principio ella no comprendía esas experiencias, y cuando las comprendió no siempre supo comunicarlas (cf. V 12, 6; V 18, 14; 23, 11; 25, 17; 30, 4).

A propósito de ese texto teresiano, el hispanista francés Gaston Etchegoyen indicó a principios del siglo XX que se trataba simplemente de un eco o una reminiscencia de lo que ella había leído en el *Tercer Abecedario* de Francisco de Osuna:

«Un don es dar Dios la gracia, y otro don es darla a conocer; el que no tiene sino el primer don, conozca que le conviene callar y gozar, y el que tuviere lo uno y lo otro, aún se debe mucho templar en el hablar; porque con un ímpetu que no todas veces es del espíritu bueno, le acontecerá decir lo que, después de bien mirar en ello, le pesa gravemente de lo haber dicho. Más vale que en tal caso le pese por haber callado que por haber hablado, pues lo primero tiene remedio, y lo segundo no»¹⁶.

¹⁵ J. MARTÍN VELASCO, «La experiencia de Dios, hoy», en *Manresa* 75 (2003) p. 20.

¹⁶ F. DE OSUNA, *Tercer Abecedario Espiritual*, tr. 3, cap. 2, ed. M. Andrés, Madrid, BAC, 1972, p. 183; cf. G. ETCHEGOYEN, *L'Amour divin. Essai sur les sources de Sainte Thérèse*, Bordeaux 1923, p. 221.

Pero, si nos fijamos bien, la coincidencia entre ambos textos es más aparente que real, o sólo parcial, pues en el texto de Osuna se silencia el tercer nivel, el de la comunicación, y termina reduciendo todo el proceso místico a sólo los dos primeros estadios, a tener la experiencia y a entenderla, como vuelve a decir más adelante:

«Porque un don es dar Dios alguna gracia, y otro don es dar el conocimiento de ella; y a muchos da lo primero, que es hacer las mercedes, y no les da lo segundo, que es el conocimiento de ella»¹⁷.

En efecto, Teresa fue más allá de Osuna. Y así lo vio, con genial perspicacia, don Ramón Menéndez Pidal en su atinada observación al libro de Etchegoyen:

«En este libro se señala la fuente del párrafo de Santa Teresa que acabamos de notar, y no se advierte nada sobre el tercer grado de la gracia divina, añadido a los dos que enuncia fray Francisco de Osuna. Bien se ve que este tercer grado, el saber declarar en qué consiste la gracia recibida, es justamente lo que más nos puede interesar en el pasaje teresiano. Nos indica una fundamental preocupación de la reformadora carmelita por exponer las mercedes que el cielo le otorga, magnificando en ellas a Dios para provecho y guía de las almas afines. *En esto se diferencia Teresa de los místicos por ella leídos*»¹⁸.

Esto quiere decir que santa Teresa, además de vivir y reflexionar la experiencia, tiene también la gracia de la comunicación, capacidad de impacto y de inducir a otros a esa misma experiencia, lo que en términos teológicos se podría llamar «el carisma de la mistagogía»¹⁹. Y esto mismo explica el éxito de sus escritos, el hecho de que todavía hoy, después de casi cinco siglos, se sigan leyendo con una actualidad que no tienen ya los que ella leyó.

¹⁷ F. DE OSUNA, *o. c.*, tr. 5, cap. 3, p. 223.

¹⁸ R. MENÉNDEZ PIDAL, «El estilo de Santa Teresa», en *La lengua de Cristóbal Colón*, Madrid, Espasa-Calpe, 1978⁶, pp. 132-133. Hemos puesto la frase final en cursiva para resaltar esa diferencia.

¹⁹ Cf. S. ROS, «El carisma mistagógico de santa Teresa», en *Revista de Espiritualidad* 66 (2007) 419-443. *Mistagogía* es una palabra griega compuesta de dos raíces: el sustantivo *mystes*, derivado de *mysterion*, el iniciado en los misterios; y el verbo *agogéo*: llevar, conducir, educar, iniciar. La mistagogía, por tanto, es el arte de iniciar en los misterios, en la experiencia mística, posibilitando la emergencia de lo que hay en el interior del sujeto. A diferencia de la indoctrinación, la mistagogía parte del núcleo de la propia existencia, del abismo del misterio en el que hunde sus raíces, de la previa presencia de Dios en el hombre; pues así como el hombre no podría sentir sed si no existiese agua dentro de sí como algo connatural a su propio organismo, así la inquietud y el deseo de Dios presuponen también la presencia de Dios en el hombre; presencia que aparece, sin embargo, como ausencia, por la misma infinitud del Absoluto y la consecuente inabarcabilidad humana. Resumiendo, pues, podríamos definir la mistagogía como el arte y la capacidad de ayudar a que se produzca una experiencia religiosa genuina, el modo de llegar a una experiencia religiosa personal bajo la guía de un maestro experimentado.

5. La comunicación de la experiencia: mistagogía

Ciertamente, la comunicación de la experiencia es lo más peculiar y novedoso de la mística teresiana, su carácter mistagógico, cuya palabra produce un eco sonoro y una refracción luminosa en quien la lee o la escucha, ante la cual muchos se sienten aludidos e interpelados por ella, deletreados en ella y hasta descifrada su propia experiencia, de la que a veces ni siquiera son conscientes²⁰.

Primero fue de manera oral y con un pequeño grupo de amigos, «los cinco que al presente nos amamos en Cristo» (V 16, 7). Teresa, al hablarles de su oración, de su experiencia de Dios, conectaba con lo más hondo de cada uno de ellos y despertaba fuerzas latentes. Uno de ellos, el dominico P. Pedro Ibáñez, testificó entonces en su famoso Dictamen: «Es tan grande el aprovechamiento de su alma en estas cosas y la buena edificación que da con su ejemplo, que más de cuarenta monjas tratan en su casa [en el monasterio de la Encarnación] de grande recogimiento... Y digo, cierto, que ha hecho provecho a hartas personas, y yo soy una»²¹.

Después, al fundar su primera comunidad, el carmelo de San José de Ávila, Teresa no dudó en establecer algo que para entonces resultaba arriesgado y peligroso: la comunicación espiritual. Reunidas para «poder hablar en Dios» (con él y de él), es decir, para orar y comunicar. Comunidad orante, pero no sólo de recitación orante, sino de inducción a la experiencia, como recuerda insistentemente a sus monjas en el *Camino de Perfección*:

«Todas las personas que os trataren, hijas, habiendo disposición y alguna amistad, procurad quitarlas el miedo de comenzar tan gran bien [el de la oración]; y, por amor de Dios, os pido que vuestro trato sea siempre ordenado a algún bien de quien hablareis, pues vuestra oración ha de ser para provecho de las almas... Ya saben que sois religiosas y que vuestro trato es de oración. No se os ponga delante: “no quiero que me tengan por buena”, porque es provecho o daño común el que en vos vieren. Y es gran mal a las que tanta obligación tienen de no hablar sino en Dios, como las monjas, les parezca bien disimulación en este caso... Éste es vuestro trato y lenguaje; quien os quisiere tratar, de-

²⁰ Así lo vio Henri Bergson, refiriéndose probablemente a ella: «Cuando el místico habla, hay en el fondo de la mayor parte de los hombres algo que imperceptiblemente le hace eco. Nos descubre una perspectiva maravillosa, lo mismo que cuando un artista genial produce una obra que nos sobrepasa, cuyo espíritu no logramos asimilar, pero que nos hace sentir la vulgaridad de nuestras precedentes admiraciones. Si la palabra de un gran místico encuentra eco en nosotros, ¿no será porque en nosotros hay un místico latente que espera tan solo una ocasión para despertar?» (H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, en *Oeuvres. Édition du centenaire*, Paris 1959, pp. 1059-1060).

²¹ El Dictamen del P. Pedro Ibáñez, en *BMC*, t. 2, Burgos, El Monte Carmelo, 1915, pp. 131-132.

préndale... Si las [personas] que os trataran quisieren deprender vuestra lengua, ya que no es vuestro de enseñar, podéis decir las riquezas que se ganan en deprenderla; y de esto no os canséis, sino con piedad y amor y oración porque le aproveche, para que, entendiendo la gran ganancia, vaya a buscar maestro que le enseñe; que no sería poca merced que os hiciese el Señor despertar a algún alma para este bien» (CV 20, 3-6).

Y más adelante vuelve a decirles que «mientras más santas, más conversables» y las anima a «andar con una santa libertad», a «ser afables y agradar y contentar a las personas que tratamos», con expresiones rebosantes de humanismo a la vez que desenmascaradoras de toda falsa experiencia de Dios que «encoja el ánimo y el ánimo»:

«Así que no os apretéis, porque si el alma se comienza a encoger, es muy mala cosa para todo lo bueno, y a las veces dan en ser escrupulosas, y veisla aquí inhabilitada para sí y para los otros; y ya que no dé en esto, será buena para sí, mas no llegará muchas almas a Dios, como ven tanto encogimiento y apretura [...] Así que, hermanas, todo lo que pudiereis sin ofensa de Dios, procurad ser afables y entender de manera con todas las personas que os trataran, que amen vuestra conversación y deseen vuestra manera de vivir y tratar, y no se atemorizen y 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 (CV 41, 5-8)²².

Así es como, poco a poco, Santa Teresa fue instaurando una mistagogía explícita. De hecho, el conjunto de sus escritos puede verse como un perfecto programa mistagógico, con la expresa intención de «engolosinar las almas de un bien tan alto» (V 18, 8) y con recursos de iniciación (*Constituciones*), propuesta de formas concretas (*Libro de la Vida, Camino de Perfección*), respuesta a las dificultades (*Fundaciones, Cartas*) y estímulos para aspirar a sus formas más perfectas (*Castillo Interior*). Y esto es fundamental para muchas cosas, no sólo para entender la naturaleza y el éxito de sus escritos, también el sentido de su espiritualidad y de su misión al servicio de la Iglesia.

²² De aquí se deduce que el encerramiento y la clausura no equivalían para ella a incomunicación. Todo lo contrario: da la impresión de que el locutorio de San José de Ávila era muy frecuentado. Para aquellos «tiempos recios», esta comunicación espiritual era una novedad peligrosa y un auténtico desafío en un ambiente receloso, empeñado en acentuar las concomitancias de la mujer orante con el fenómeno de los alumbrados y con la herejía luterana. De hecho, el censor dominico, el P. García de Toledo, anotó al margen del autógrafo: «Por esta doctrina no prediquen a la red, sino callen, que les hará más provecho». Anotación tachada después por otra mano (fol. 201v).

5.1. *Constituciones*: recursos de iniciación mística

El brevísimo texto de *Constituciones* que Teresa escribió para su comunidad de San José de Ávila, que el P. Rubeo aprobó en abril de 1567 pero que posiblemente fue escrito antes del *Libro de la Vida*, no es otra cosa que un programa básico de iniciación contemplativa, donde el silencio y la comunicación se equilibran, y donde concede una importancia especial al magisterio oral, es decir, a la palabra viva y al maestro experimentado, además de otros recursos iniciales.

- a) *Libros*.— Frente a la política inquisitorial antilibraria (el Índice de Valdés, de 1559), Teresa no dudó en plasmar en sus primeras constituciones la exigencia de la lectura, tras urgir a la priora «que haya buenos libros» y citar algunos significativos: «en especial *Cartujanos*, *Flos Sanctorum*, *Contemptus mundi*, *Oratorio de Religiosos*, los de fray Luis de Granada, y del Padre fray Pedro de Alcántara, porque es en parte tan necesario este mantenimiento para el alma, como el comer para el cuerpo» (Cst 8). Los libros solos, ayudan poco: «he lástima a los que comienzan con solos libros» (V 13, 12); «aunque he leído muchos libros espirituales, decláranse poco» (V 14, 7). Pueden ser, en cambio, un buen complemento a la acción de un maestro.
- b) *Maestros*.— Teresa, cuando más los necesitaba, no los tuvo: «Yo no hallé maestro –digo confesor– que me entendiese, aunque le busqué, en veinte años después de esto que digo, que me hizo harto daño para tornar muchas veces atrás, y aun para del todo perderme» (V 4, 7). Quizá por eso comprendió mejor su importancia: «Así que importa mucho ser el maestro avisado, digo de buen entendimiento, y que tenga experiencia; si con esto tiene letras, es grandísimo negocio» (V 13, 16). De no hallarse maestro con las tres cualidades – de buen entendimiento, con experiencia y letras–, Teresa recomienda a los experimentados para los comienzos y a los letrados para las etapas ulteriores. Y en cualquier caso que tengan miras altas, que no lleven el alma a la rastra: «han de mirar que sea tal que no los enseñe a ser sapos, ni que se contente con que se muestre el alma a sólo cazar lagartijas» (V 13, 3), «no traer el alma arrastrada, como dicen, sino llevarla con suavidad para su mayor aprovechamiento» (V 11, 16).

Así lo recomienda en las *Constituciones* hablando de la maestra de novicias, que deberá ser ante todo una maestra de oración para las que llegan a la comunidad: «La maestra de novicias sea de mucha prudencia y oración y espíritu... Ponga más en lo interior que en lo exterior, tomándolas cuenta cada día (a las novicias) de cómo aprovechan en la oración y cómo se han en el misterio que han de meditar y qué provecho sacan, y enseñarlas cómo se han de haber en esto y en tiempo de sequedades y en ir quebrando ellas mismas su voluntad, aun en cosas menudas. Mire la que tiene este oficio, que no se descuide en nada, porque es criar almas para que

more el Señor. Trátelas con piedad y amor, no se maravillando de sus culpas, porque han de ir poco a poco, y mortificando a cada una según lo que viere puede sufrir su espíritu. Haga más caso de que no haya falta en las virtudes, que en el rigor de la penitencia» (Cst 40).

También a la priora le incumbe ese papel de acompañar espiritualmente al grupo como maestra y «con amor de madre» (Cst 34): «Den todas las hermanas a la priora, cada mes una vez, cuenta de la manera que se han aprovechado en la oración y cómo las lleva nuestro Señor; que su Majestad la dará luz que [para que] si no van bien, las guíe; y es humildad y mortificación hacer esto y para mucho aprovechamiento» (Cst 41). Conviene recordar que, cuando Teresa escribe esto, la priora de la comunidad es ella y, por tanto, el referido texto es simple codificación de lo que toda la comunidad practica bajo su dirección. Años más tarde, al rehacer el texto constitucional, añadirá: «Pero entiéndase que el dar cuenta las novicias a la maestra, y las demás religiosas a la priora, de la oración y provecho en ella, que se haga de manera que más salga de la voluntad de las que lo tienen que hacer, entendiendo el mucho aprovechamiento espiritual que de esto recibirán, que no por ser constreñidas a ello» (Cst de 1581, cap. 14, n. 4).

- c) *Comunicación espiritual.*— En su nueva comunidad regía, naturalmente, la norma del silencio, pero no de manera rigurosa o absoluta, sino subordinado a la comunión, de manera que, aun en los tiempos de silencio, la priora no negará la licencia para hablar «cuando para más avivar el amor que tienen al Esposo, una hermana con otra quisiera hablar en Él, o consolarse si tiene alguna necesidad o tentación» (Const 7). En el vocabulario teresiano, «hablar en Dios» es su modo de comunicación espiritual. «No hablar sino en Dios. Este es vuestro trato y lenguaje. Quien os quisiere tratar, depréndale» (CV 20, 4). Eso fue, en definitiva, el convento de San José de Ávila, una casa de experiencia, de comunicación espiritual. «Por eso aconsejaría yo a los que tienen oración, en especial al principio, procuren amistad y trato con otras personas que traten de lo mismo. Es cosa importantísima... y crece la caridad con ser comunicada, y hay mil bienes que no los osaría decir si no tuviese gran experiencia de lo mucho que va en esto» (V 7, 20-22).

Y esto era lo que ella pretendió inculcar a fray Juan de la Cruz, su joven candidato, todavía estudiante y tentado de escapar a la cartuja, en aquellos tres meses de singular noviciado en Valladolid, cuando lo introdujo en la vida de comunidad, en aquellos días sin clausura en que se aprestaba la casa, a fin de que aprendiera «toda nuestra manera de proceder, para que llevase bien entendidas todas las cosas, así de mortificación como del estilo de hermandad y recreación que tenemos juntas; que todo es con tanta moderación, que sólo sirve de entender allí las faltas de las hermanas y tomar un poco de alivio para llevar el rigor de la Regla. Él era tan bueno, que al menos yo podía mucho más aprender de él que él de mí;

mas esto no era lo que yo hacía, sino el estilo del proceder las hermanas» (F 13, 5). No el aislamiento de la cartuja que buscaba fray Juan, sino el estilo teresiano de hermandad, de recreación y comunicación²³.

Años más tarde, otro buen conocedor del espíritu teresiano, el P. Gracián, ponderaba la importancia que daba la Fundadora a este presupuesto de la comunicación espiritual: «¡Oh Jesús!, con cuánto rigor y cuidado hacía guardar la madre Teresa de Jesús a sus religiosas una constitución que les puso, de que diesen a sus preladas cuenta de su espíritu; y cuánto provecho halló una cierta alma que, teniendo repugnancia a esto por estar tentada contra su mayor, le mandaron –y lo cumplió– dar cuenta de su espíritu al gato, que aun la costaba trabajo tomarle porque era arisco»²⁴.

Para aquellos «tiempos recios», esta comunicación espiritual era una novedad peligrosa y un auténtico desafío en un ambiente receloso, empeñado en acentuar las concomitancias de la mujer orante con el fenómeno de los alumbrados y con la herejía luterana. De ahí que la Fundadora, consciente de esos peligros, tratara también de evitarlos: así, cuando sale de San José de Ávila para ir a fundar, encarece al confesor de la comunidad que «no las consienta tratar unas con otras de la oración que tienen» (Cta a Gaspar Daza, 24 de marzo de 1568, 3); y después del amago inquisitorial sufrido en Sevilla, con memoriales remitidos al Consejo de la Suprema que asociaban su nombre y el de Isabel de San Jerónimo al peor alumbradismo de Extremadura, muestra una especial vigilancia por esta monja y prohíbe que escriban asuntos de oración, «porque hay muchos inconvenientes que quisiera decirlos y aún se pueden figurar hartas cosas»²⁵.

²³ Lo de “entender las faltas de las hermanas” en la recreación, lo ha explicado T. ÁLVAREZ, «El estilo de hermandad y recreación que tenemos juntas», en *Monte Carmelo* 100 (1992) 149-158, y no quiere decir imperfecciones, sino las carencias, las necesidades de las hermanas. Para eso, precisamente, la recreación comunitaria, novedad teresiana que no existía en el monasterio de la Encarnación, y que ella introdujo en dos momentos diarios, después de comer y después de completas y oración (Cst 26-28), para lo cual no dudó en modificar la Regla, atenuando la prescripción del silencio durante la jornada y retrasando el tiempo de “silencio mayor” (Cst 7 y 28; Cta a María de San José, 8 de noviembre de 1581, 20). Sabemos también cómo protestó cuando algún visitador propuso que las monjas y los frailes no tuviesen recreación los días que comulgaban: «si no han de tener recreación los días que comulgan y dicen cada día misa, luego no tendrán recreación nunca. Y si los sacerdotes no guardan eso, ¿para que lo han de guardar los otros pobres?» (Cta al P. Gracián, 19 de noviembre de 1576, 2).

²⁴ J. GRACIÁN, *Dilucidario del verdadero espíritu*, cap. 25, en *BMC*, t. 15, p. 114.

²⁵ Cf. Ctas a María de San José, 28 de marzo de 1578, 6; 13 de octubre de 1576, 8; a Gracián, 23 de octubre de 1576, 5; a María de San José, 28 de febrero de 1577, 3; 2 de marzo de 1577, 7-12; 1 de febrero de 1580, 9.

5.2. *Libro de la Vida*: «Miren lo que ha hecho conmigo»

Además de ser su primera obra extensa y con la que realmente se define como escritora, el *Libro de la Vida* es también «el más sobrecogedor de sus escritos, la más intensa revelación de un alma con que cuentan nuestras letras»²⁶. Así lo llamó ella: «mi alma» (V 16, 6; V epílogo 4; Cta a doña Luisa de la Cerda, 23 de junio de 1568, 3). Y así supo verlo también don Miguel de Unamuno con su agudo ingenio provocativo: «Otros pueblos nos han dejado sobre todo instituciones, libros; nosotros hemos dejado almas. Santa Teresa vale por cualquier instituto, por cualquier *Crítica de la razón pura*»²⁷. El *Libro de la Vida* es un alma por cuanto en él se expresa un sujeto moderno que se ha ido constituyendo al filo de sus experiencias, narrativamente, con una forma paradigmática de vivir y comunicar la experiencia religiosa en los albores de la modernidad, adelantándose a la vía introspeccionista de Montaigne y de Descartes (quince años antes de que aparecieran los *Ensayos* de Montaigne y más de medio siglo con respecto a la publicación del cartesiano *Discurso del Método*), superando a ambos en finura autobiográfica y en rigor de análisis. Esto quiere decir que «en el *Libro de la Vida* está el acta de nacimiento de la intimidad moderna»²⁸, que estamos ante «el libro más personal de toda la literatura española»²⁹.

Pues bien, este libro es, precisamente, la comunicación «de lo que el Señor me ha enseñado por experiencia en solos veinte y siete años que ha que tengo oración» (V 10,9), experiencias que la propia escritora seleccionó de entre las muchas recibidas pensando en el provecho de sus lectores: «y así yo pienso decir pocas de las que el Señor me ha hecho a mí (si no me mandaren otra cosa), si no son algunas visiones que pueden para alguna cosa aprovechar» (V 27,9), «para aprovechar algún alma y se animen todos a contentar a Su Majestad, pues aun en esta vida da tales prendas» (V 37, 1).

La intención del libro está bien clara: «Sabe su Majestad que, después de obedecer, es mi intención engolosinar las almas de un bien tan alto» (V 18, 8). Y más claro aún: «Escribolo para consuelo de almas flacas como la mía, que nunca desesperen ni dejen de confiar en la grandeza de Dios... Una de las cosas por que me animé –siendo la que soy– a obedecer en escribir esto y dar cuenta de mi ruin vida y de las mercedes que me ha hecho el Señor, con no servirle sino ofenderle, ha sido ésta... Miren lo que ha hecho conmigo, que primero me cansé de ofenderle que Su

²⁶ Cf. F. LÁZARO CARRETER, «Santa Teresa de Jesús, escritora. El “Libro de la Vida”», en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, vol. I, Salamanca 1983, p. 11.

²⁷ M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Espasa-Calpe, 1999, p. 315.

²⁸ P. CEREZO GALÁN, «La experiencia de la subjetividad en Teresa de Jesús», en S. ROS GARCÍA (coord.), *La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, Universidad Pontificia de Salamanca 1997, p. 179.

²⁹ V. GARCÍA DE LA CONCHA, *El arte literario de Santa Teresa*, Barcelona, Ariel, 1978, p. 191.

Majestad dejó de perdonarme. Nunca se cansa de dar ni se pueden agotar sus misericordias. No nos cansemos nosotros de recibir» (V 19, 3-4.15).

Un libro, pues, en el que la escritora ha propuesto la historia de su alma como un camino de experiencia para otros, con un propósito didáctico, mistagógico, de llevar al lector hasta donde ella misma ha llegado. Y por eso hay un doble registro en el texto o como dos libros imbricados: uno el que Teresa escribe como *narradora*, dando fe de sí misma, y otro el que ella escribe como *narrada*, dando fe de lo que Dios ha ido escribiendo en su alma hasta convertirla en un texto vivo, legible: «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 vivía Dios en mí» (V 23, 1). Materia que puede considerarse como una *Teografía*, si se nos permite el neologismo, como algo que va por delante de la teología: «Muchas cosas de las que aquí escribo no son de mi cabeza, sino que me las decía este mi Maestro celestial» (V 39, 8). «Parece como quien tiene un dechado delante, que está sacando aquella labor. Y así me parece es grandísima ventaja, cuando lo escribo, estar en ello. Porque veo claro no soy yo quien lo dice, que ni lo ordeno con el entendimiento, ni sé después cómo lo acerté a decir. Esto me acaece muchas veces» (V 14, 8).

Tratando de delimitar la naturaleza de la experiencia, la propia Santa Teresa nos ofrece una buena descripción inicial: «Tenía yo algunas veces, aunque con mucha brevedad pasaba, comienzo de lo que ahora diré. Acaeciame (...) 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 Él. Esto no era manera de visión; creo lo llaman “mística teología”» (V 10, 1). Experiencia de Dios que se caracteriza por el sentimiento intenso de su presencia.

Ese sentimiento de presencia –explica Teresa– ocurre secretamente, con exclusión de la obra del entendimiento y de las demás potencias, y consiste en un imprimir Dios la verdadera sabiduría en el alma, sin ver ni oír ni entender nada: «Suspende el alma de suerte que toda parecía estar fuera de sí: ama la voluntad, la memoria me parece está casi perdida, el entendimiento no discurre, a mi parecer, mas no se pierde; mas –como digo– no obra, sino está como espantado de lo mucho que entiende, porque quiere Dios entienda que de aquello que su Majestad le representa ninguna cosa entiende» (V 10, 1; 18, 14). Insiste en «que jamás vio cosa con los ojos corporales ni la oyó», y que aquello «no duraba sino como un relámpago lo más ordinario, mas quedábasele tan imprimido y con tanto efecto como si lo viera con los ojos corporales, y más» (CC 53, 2). Y, tratando de explicárselo a sus monjas, añade: «Pues diréisme: ¿cómo lo vio o cómo lo entendió, si no ve ni entiende? No digo que lo vio entonces, sino que lo ve después claro; y no porque es visión, sino una certidumbre que queda en el alma que sólo Dios la puede poner» (5M 1, 10).

Tales experiencias se dieron bajo dos formas principales. En unas, el sentimiento de presencia

iba acompañado de un apoyo perceptivo, que consistía en la visión de una imagen o en la audición de determinadas palabras, lo que ella llama visiones imaginarias, y que recoge en V 28 y 6M 9. En otros casos, el sentimiento de presencia estaba desprovisto de todo apoyo perceptivo, las que ella llama visiones intelectuales, y que consigna en V 27 y 6M 8.

5.3. *Camino de Perfección: un manual mistagógico*

Aunque la preocupación mistagógica está presente en todos los escritos teresianos, es sobre todo en el *Camino de Perfección* donde ella realmente se propuso ejercer ese magisterio, a sabiendas de que no era fácil encontrar maestros que lo hicieran de forma eficaz, y que los libros ayudaban poco, pues la mayoría de ellos se limitaban a decir lo que nosotros podemos hacer en la oración, pero no decían lo que el Señor hace en ella: «Siempre oímos cuán buena es la oración, y no se nos declara más de lo que podemos nosotras; y de cosas que obra el Señor en un alma, declárase poco» (1M 2,7; V 14,7). De esto, precisamente, es de lo que Teresa tenía más experiencia que muchos de los autores por ella leídos y eso es lo que quiso poner al alcance de sus lectores, tomando a sus monjas por destinatarios inmediatos e ideales del libro.

Teresa empieza presentando la finalidad propia de una casa de experiencia, el valor apostólico de la vida contemplativa, el proyecto espiritual de un grupo de mujeres orantes al servicio de una Iglesia necesitada de todo (cap. 1-3); proyecto que se sustenta en un estilo de vida evangélica y en un programa de vida teologal, en la tríada amor-desasimiento-humildad (cap. 4-15). A partir del capítulo 16 pasa a hablar de la oración como ejercicio continuo del grupo; primero en un sentido genérico: oración activa y contemplativa (cap. 16-18), oración vocal y mental (cap. 19-25); y después en un sentido práctico, tomando a Cristo por maestro (cap. 26-27) y comentando las peticiones del Padrenuestro (cap. 27-42).

Pero lo más interesante del libro y de la pedagogía teresiana es que ella enseña a orar orando ella misma en presencia del lector, y no porque pretenda “dar ejemplo”, sino porque no puede hablar *sobre* Dios sin hablar *a* Dios mismo, y porque no se puede enseñar a orar fuera de ese acto. Su posibilidad y su sentido sólo se captan en la oración misma. De ahí que ese modo de orar sea el elemento más eficaz de su magisterio: hablar de Dios en presencia de Dios, en presencia de la fuente y del término de la oración, como puede verse leyendo el capítulo 26.

5.4. *Castillo Interior: estímulos para aspirar a sus formas más perfectas*

Entre los libros teresianos, el *Castillo Interior* es el sistemáticamente más logrado, al que ella misma no dudó en calificar de «tratado», y escrito no sólo para sus monjas, también para otros hipotéticos lectores, «pensando que puede hacer al caso a otras personas» (prólogo 4),

para «daros algo a entender de las mercedes que es Dios servido hacer a las almas, y las diferencias que hay en ellas [en las mercedes], porque os será gran consuelo, cuando el Señor os las hiciere, saber que es posible» (1M 1, 3); estímulos, por tanto, para aspirar a sus formas más perfectas, a lo que Dios hace, y no sólo a lo que nosotros podemos hacer, que sobre eso ya había abundante literatura (cf. 1M 2, 7).

Esto explica que de los 27 capítulos que tiene el libro dedique únicamente los cinco primeros al tema ascético, la materia que antes había ocupado casi todo el *Camino de Perfección*, y todos los demás (22 capítulos) a las «cosas sobrenaturales», al tema propiamente místico: entrada en las vías pasivas (moradas cuartas), unión y santificación inicial (moradas quintas), el crisol del amor y sus manifestaciones más fuertes (moradas sextas), consumación en la experiencia de los misterios cristológico y trinitario y plena disposición al servicio de los otros (moradas séptimas).

5.5. Cartas: respuesta a las dificultades

El epistolario teresiano conservado (unas 500 cartas) no es sólo una rica fuente documental de su biografía, también lo es de su experiencia mística, de la autenticidad de tales experiencias, pues como bien dice Simone Weil, «no es por la forma en que un hombre habla de Dios, sino por la forma en que habla de las cosas terrenas, como se puede discernir mejor si su alma ha permanecido en el fuego del amor de Dios»³⁰, así como para conocer también los múltiples aspectos de su carisma mistagógico.

Ciertamente, a través de sus cartas, en esa íntima relación con los destinatarios, se percibe en todo momento el sincero deseo de «aprovechar almas», de «allegar almas que le alaben» (Cta al P. Gracián, 9 de enero de 1577, 7), «por ser ésta la inclinación que nuestro Señor me ha dado» (F 1, 7), y su extraordinaria capacidad de llevarlas a las formas más perfectas: «son tantas las mercedes que el Señor hace en estas casas, que si hay una o dos en cada una que la lleve Dios ahora por meditación, todas las demás llegan a contemplación perfecta» (F 4, 8), proponiendo con realismo la práctica de las virtudes, la conformidad de la propia voluntad con la voluntad divina y, más concretamente, el amor al prójimo como expresión y criterio de autenticidad de

³⁰ S. WEIL, *La connaissance surnaturelle*, Paris 1950, p. 96. Efectos que ya había señalado Bergson, saliendo al paso de interpretaciones patológicas, haciendo ver la grandeza humana de los místicos: «Hay, sin embargo, una salud intelectual sólidamente fundada, excepcional, que se reconoce sin esfuerzo, se manifiesta en el gusto por la acción, la facultad de adaptarse y readaptarse a las circunstancias, la firmeza unida a la elasticidad, el discernimiento profético de lo posible y lo imposible, un espíritu de sencillez que supera las complicaciones, en fin, un sentido común superior. ¿No es eso lo que se encuentra en los místicos de los que hablamos? ¿Y no podrían tales místicos servir de prototipo para la definición de la fortaleza intelectual?» (H. BERGSON, *o. c.*, p. 1169).

esas experiencias: «El caso es que en estas cosas interiores de espíritu, la que más acepta y acertada es, es la que deja mejores dejos; llamo dejos confirmados con obras; que ésta es la verdadera oración, y no unos gustos para nuestro gusto no más... Yo no desearía otra oración sino la que me hiciese crecer las virtudes» (Cta al P. Gracián, 23 de octubre de 1576, 7-8). «Entienda, mi padre, que yo soy amiga de apretar mucho en las virtudes, mas no en el rigor, como lo verán por estas nuestras casas» (Cta. al P. Ambrosio Mariano, 12 de diciembre de 1576, 10). «Virtudes pido yo a nuestro Señor me las dé, en especial humildad y amor unas con otras, que es lo que hace al caso. Plega a su Majestad que en esto las vea yo crecidas y pidan lo mismo para mí» (Cta a las Carmelitas de Soria, 28 de diciembre de 1581, 6).

Si la mistagogía es el arte de conducir a la experiencia mística, el arte de llevar a cada persona según su condición y de manera «que no se apriete el natural», ese estilo, que ella resume en su dilecta consigna de la suavidad, es en el epistolario donde mejor se manifiesta, con avisos que no se cansa de encarecer a los rigurosos de siempre, y de manera particular a las prioras, maestras de novicias y responsables en las tareas de gobierno: «esté advertida que no las ha de llevar a todas por un rasero», «que no se han de conquistar las almas a fuerza de armas», «llevar a cada uno con su flaqueza es gran cosa», «vuestra reverencia piensa que todas han de tener su mismo espíritu, y engañase mucho; y crea que, aunque me hace ventajas en la virtud, que se las hago en la experiencia» (Ctas a Ana de San Alberto, 2 de julio de 1577, 2; al P. Gracián, 9 de enero de 1577, 6; id., 22 de mayo de 1578, 12; a Tomasina Bautista, 27 de agosto de 1582, 11)³¹.

Interesantes muestras también de cómo responde a las dificultades concretas de la vida espiritual, sobre conflictos comunitarios y la necesaria reconciliación (Ctas a las carmelitas de Sevilla, 31 de enero y 31 de mayo de 1579), sobre distracciones y sequedades, etc. Sobre las distracciones en la oración, por ejemplo, ya había advertido a sus monjas que es algo inevitable, que «es cosa forzosa y no os traiga inquietas y afligidas», y por tanto que «no hagamos caso de estos pensamientos, y lo que hace la flaca imaginación y el natural y el demonio no pongamos la culpa al alma» (4M 1, 13-14). Pero resulta más convincente si cabe cuando, con todas sus experiencias místicas de unión y matrimonio espiritual, la vemos afirmando de sí misma al final de sus días: «En eso de divertirme en el rezar el oficio divino, aunque tengo quizá harta culpa, quiero pensar es flaqueza de cabeza; y así lo piense vuestra merced, pues bien sabe el Señor que ya que rezamos, querríamos fuese muy bien. Hoy lo he confesado al padre maestro fray Domingo, y me dijo no haga caso de ello, y así lo suplico a vuestra merced, que lo tengo por mal incurable. Del que tiene vuestra merced de muelas me pesa mucho, porque tengo harta experiencia de cuán sensible dolor es» (Cta a Sancho Dávila, 9 de octubre de 1581, 4).

³¹ Cf. S. Ros, «Amor y libertad en el epistolario teresiano», en *Revista de Espiritualidad* 44 (1985) 533-571.

6. Conclusión

Hace ya bastantes años, Karl Rahner, en un libro que sigue teniendo plena actualidad, requería de la Iglesia, como condición para el cambio estructural que necesitaba, que fuera una «Iglesia de espiritualidad auténtica», y denunciaba que estuviera siendo, «en el terreno de lo espiritual, hasta un extremo tremendo, una Iglesia sin vida», en la que «siguen predominando hoy día (con toda la buena voluntad, que no se pretende negar) el ritualismo, el legalismo, la burocracia y un seguir tirando con una resignación y un tedio cada vez mayores por los carriles habituales de una mediocridad espiritual»³². La raíz de esa situación estaba, según el gran teólogo, en la superficialidad y la rutina de la dimensión teologal, que originaba una forma escandalosamente superficial de hablar de Dios y llevaba consigo la desaparición de una auténtica mistagogía: «En la Iglesia hablamos demasiado poco de Dios o lo hacemos con un árido adoctrinamiento, al que le falta una fuerza vital auténtica. Hemos aprendido demasiado poco el arte increíblemente elevado de una auténtica mistagogía para la experiencia de Dios, y por eso lo usamos también demasiado poco»³³.

Esa mistagogía es hoy más necesaria que nunca, en esta época nuestra en la que, por una parte, estamos asistiendo a lo que ya hace algunos años Michel de Certeau anunció como «el estallido del cristianismo», un estallido que parece tener su detonante en la des-regulación del creer, donde la forma tradicional de transmisión de la fe como el traspaso de una herencia, un depósito de ideas, valores, normas y prácticas que sus destinatarios no tendrían más que recibir o encajar, ya no funciona; y por otra, ante una «ruptura instauradora» como parte de un proceso en el que se estaría gestando un nuevo modelo de transmisión religiosa, el paso de la reproducción a la recomposición de la religión³⁴. En esta coyuntura, afirmaba un prestigioso pastoralista, «una de las tareas pastorales más urgentes y decisivas de la Iglesia es la iniciación a la experiencia de Dios», convencido de que si en la iniciación catequética no se alcanza una experiencia de Dios significativa y emotiva, toda construcción de apropiación doctrinal carece de fundamento donde apoyarse, es como un castillo en el aire³⁵.

³² Cf. K. RAHNER, *Cambio estructural en la Iglesia*, Madrid, Cristiandad, 1974, p. 102

³³ *Ibid.*, p. 108.

³⁴ Cf. M. DE CERTEAU, *Le christianisme éclaté*, Paris 1974; ID., «La rupture instauratrice»: *Esprit* (junio 1971), 1177-1214 (trad. española en su obra *La debilidad de creer*, Buenos Aires, Katz, 2006, pp.191-230).

³⁵ C. FLORISTÁN, «Iniciación en la experiencia de Dios», en *¿Dónde está tu Dios? Itinerarios y lugar de encuentro*, VIII Semana de Estudios de Teología Pastoral (Estella 1998) 91-112. Cf. G. URIBARRI, «La mistagogía y el futuro de la fe cristiana», en *Razón y Fe* 239 (1999), 141-150.

El mismo Karl Rahner, que tanto insistía en la condición mistagógica de toda acción pastoral, y cuya teología gravitaba por entero sobre la experiencia de Dios, puso este atinado ejemplo: las acciones de la Iglesia y de sus agentes en la transmisión de la fe no consisten en poner «enormes y complicados sistema de riego, con objeto de llevar a la tierra del corazón el agua de la palabra, los sacramentos, sus prácticas y sus estructuras, y así hacer fértil el terreno de ese corazón»³⁶; el agua de todos esos medios tiene que confluir con el agua que mana del propio corazón, del centro mismo de la persona. Hay también un manantial, un pozo en el interior de la persona, con el que tiene que entrar en contacto el agua que viene del exterior. Toda llamada del exterior resultará provechosa si confluye con ese agua interior. El agente de pastoral «únicamente y con toda circunspección se limita a ofrecer (si puede) una pequeña ayuda, con objeto de que Dios y el hombre puedan realmente encontrarse de modo directo»³⁷.

Pienso que este es el gran regalo que Dios nos ha concedido en santa Teresa, cuyo V centenario puede ser una excelente ocasión para tomar conciencia de cómo la mística ha sido, y debe seguir siendo, una experiencia universal en el seno del pueblo de Dios. Si del cristiano de mañana se ha dicho que será místico o no será cristiano, los místicos como Teresa de Jesús parecen estar llamados a inspirar y a ser el modelo por excelencia del cristiano de hoy, pues como indicó Pablo VI, «el hombre contemporáneo escucha más a gusto a los que dan testimonio que a los que enseñan, o si escuchan a los que enseñan es porque dan testimonio»³⁸.

³⁶ K. RAHNER, *Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy*, Santander, Sal Terrae 1990, pp. 11-12.

³⁷ *Ibid.*, p. 9.

³⁸ PABLO VI, «Discurso a los miembros del Consilium de Laicis (2-10-1974): AAS 66 (1974), 568; ID., *Evangelii nuntiandi* (8-12-1975), n. 41.



IV. Lección de Clausura

HOMILÍA PARA LA EUCARISTÍA DE CLAUSURA DEL V CENTENARIO DEL NACIMIENTO DE SANTA TERESA DE JESÚS

Segovia, 18 de Octubre de 2015

CÉSAR A. FRANCO MARTÍNEZ
Obispo de Segovia

Nos reunimos en torno al altar de Jesucristo para celebrar con gozo la acción de gracias por el año jubilar teresiano que acaba de concluir el 15 de Octubre, fiesta de Santa Teresa de Jesús.

La Iglesia celebra hoy además el día del DOMUND, día de la propagación de la fe, que fue, junto al amor a Cristo, la gran pasión de la santa andariega, que no dudó en ponerse en camino, mostrando que la Iglesia está siempre en salida si se trata de salvar almas para Cristo. La reforma del Carmelo y sus fundaciones son la más clara expresión de su amor a la Iglesia, a sus pastores y predicadores, defensores de la fe y del bien de las almas. «El bien de las almas y el aumento de su Iglesia» (F 1,6) era el anhelo de su corazón y la inclinación, según dice ella misma, que «nuestro Señor me ha dado», «ganar alguna alma para su servicio» (F, 1,7). El sufrimiento que le provocaba ver tantas almas perdidas y el mucho trabajo que le costaban los indios, revela su afán misionero y evangelizador que unió en ella la acción y la contemplación, Marta y María, siempre juntas «para hospedar al Señor y tenerle siempre consigo» (7M 4, 12).

Cuando al morir, santa Teresa de Jesús se confiese hija de la Iglesia, está expresando que ha vivido para ella y que la oración, la soledad, la contemplación y el encerramiento en el claustro no han significado desinterés ni indiferencia por los problemas de la Iglesia, sino todo lo contrario: «Para esto es la oración, hijas mías; de esto sirve este matrimonio espiritual: de que nazcan siempre obras, obras...» (7M 4, 6.12).

Si leemos las obras de santa Teresa de Jesús y contemplamos su vida a la luz del magisterio actual del Papa Francisco, encontraremos su profunda actualidad y su ejemplaridad para quienes hoy tenemos la misión de evangelizar. En la homilía del beato Pablo VI, cuando la declaró doctora de la Iglesia, reconocía como carisma propio haber conocido y experimentado «los secretos de la oración. Su doctrina está aquí. Ella ha tenido el privilegio y el mérito de conocer estos secretos por el camino de la experiencia. Teresa ha tenido el arte de exponer estos mismos secretos, hasta el punto que merece clasificarse entre los maestros más conspicuos de la vida espiritual» (27-9-1970).

Al inicio de este nuevo milenio san Juan Pablo II nos recordaba, para nuestra programación pastoral, la «primacía de la oración y de la gracia» si queríamos ser fecundos en el apostolado. Nos invitaba a «trabajar con mayor confianza en una pastoral que dé prioridad a la oración, personal y comunitaria», lo cual «significa respetar un principio esencial de la visión cristiana de la vida: *la primacía de la gracia*. Hay una tentación que insidiosa siempre todo camino espiritual y la acción pastoral misma: pensar que los resultados dependen de nuestra capacidad de hacer y programar. Ciertamente, Dios nos pide una colaboración real a su gracia y, por tanto, nos invita a utilizar todos los recursos de nuestra inteligencia y capacidad operativa en nuestro servicio a la causa del Reino. Pero no se ha de olvidar que, sin Cristo, “no podemos hacer nada” (cf. *Jn* 15,5)» (NMI 38).

En esta misma línea el Papa Francisco nos recuerda lo que para santa Teresa de Jesús fue el centro de sus motivaciones: el amor a Jesús. «La primera motivación para evangelizar –dice el Papa Francisco– es el amor a Jesús que hemos recibido, esa experiencia de ser salvados por él que nos mueve a amarlo siempre más» (EG 264), de manera que si uno no lo descubre a Él presente en el corazón mismo de la entrega misionera, pronto pierde el entusiasmo y deja de estar seguro de lo que trasmite, le falta fuerza y pasión. Y una persona que no está convencida, entusiasmada, segura, enamorada, no convence a nadie» (EG 266).

Santa Teresa de Jesús es esa persona enamorada de Cristo, capaz de transmitir por contagio ese amor ardiente, que hace de la Iglesia un corazón encendido, que convence con la seducción del testimonio, la fuerza de la palabra y la grandeza de las obras. Teresa, que se denomina a sí misma Teresa de Jesús, sólo se entiende desde la experiencia de su unión a Cristo, en un matrimonio espiritual, fecundo en obras de caridad y de misión. «En veros cabe mí, decía, he visto todos los bienes... Con tan buen amigo presente, con tan buen capitán que se puso en lo primero en el

padecer, todo se puede sufrir: Él ayuda y da esfuerzo; nunca falta; es amigo verdadero... Muy muchas veces lo he visto por experiencia. Háme lo dicho el Señor. He visto claro que por esta puerta hemos de entrar si queremos nos muestre la soberana Majestad grandes secretos. Así que vuestra merced, señor, no quiera otro camino, aunque esté en la cumbre de contemplación; por aquí va seguro. Este Señor nuestro es por quien nos vienen todos los bienes» (V 22, 6-7).

El evangelio de hoy nos da la clave de estas palabras de Teresa de Jesús, quien dice de Cristo que «se puso en lo primero en el padecer». Después de anunciar los sufrimientos de su pasión y muerte, los hijos del Zebedeo le piden sentarse a su derecha e izquierda en el reino que Jesús anuncia. No habían entendido nada y pensaban en un reino temporal. Jesús les pregunta si son capaces de beber su cáliz y de ser bautizados en su bautismo, que se refiere a la muerte. Los dos apóstoles responden que sí, aunque es de suponer que tampoco entendieron mucho a qué se refería Jesús. Los demás apóstoles se enfadaron con Santiago y Juan por sus pretensiones y Jesús, reuniéndolos a todos, les explica cuál es la actitud de quienes quieran ser los primeros en el Reino de Dios: hacerse siervo y servidor de todos y entregar la vida por los demás, como hará él mismo en su servicio hasta dar la vida en rescate por muchos.

Volvamos a las palabras de Teresa de Jesús. Ella entendió que seguir a Cristo significaba identificarse con él en sus sufrimientos: «o sufrir o morir» era su divisa. Si Jesús había pasado por el sufrimiento, la cruz y la muerte, no entendía otro camino de perfección que no fuera el iniciado por Cristo. Estaba convencida de que jamás le faltaría la ayuda de Cristo: «Con tan buen amigo presente, con tan buen capitán que se puso en lo primero en el padecer, todo se puede sufrir: Él ayuda y da esfuerzo; nunca falta; es amigo verdadero...». Desde esta profunda identificación con Cristo se explica que nada le echara atrás en su celo apostólico y amor a la Iglesia. Y que animara a sus monjas a sufrir todo por él, que tanto había sufrido por nosotros. En realidad, esta unión de voluntades constituye el núcleo del llamado «matrimonio espiritual», gracia especial que recibió la Santa de Ávila para configurarse plenamente con Cristo y vivir disponible a su querer. Podemos decir que también Cristo preguntó a santa Teresa si estaba dispuesta a beber el cáliz de la pasión. Ella no pidió gloria alguna en la tierra, porque todo su anhelo estaba en el cielo. Pero aquí participó del destino de Cristo, en los sufrimientos que tuvo que pasar por ser fiel a su vocación y misión y en los trabajos de sus fundaciones. Nada se reservó para sí misma, sino que toda se entregó al amor de su alma, a Cristo, y vivió en la perfección de la caridad que es el olvido de sí para entregarse en manos de su Esposo y Señor.

Al dar gracias a Dios por el año jubilar que acaba de ser clausurado, pedimos al Señor que la figura de santa Teresa de Jesús siga siendo para muchos jóvenes un modelo de perfección, en el camino de la oración y en la entrega de sí misma. Que el Señor bendiga a su Iglesia, en estos momentos difíciles, con amigos fuertes de Dios que descubran la belleza de seguir a Cristo y servir

a la Iglesia con lo mejor de sí mismos. Que el Señor bendiga a los Carmelos de nuestra diócesis con abundantes y santas vocaciones y nos conceda la gracia de santos sacerdotes que guíen a nuestro pueblo.

Pidamos sobre todo que cada cristiano viva como hijo de la Iglesia, la ame y trabaje por ella y nunca desaparezca el celo misionero que, como en santa Teresa, acreciente el deseo por la salvación de las almas de modo que todo el mundo llegue a ser de Cristo y para Cristo.

Que santa Teresa de Jesús nos conceda la gracia de un amor apasionado a Cristo de manera que nos hagamos disponibles para ser en sus manos dóciles instrumentos de su voluntad, de forma de seamos capaces de beber el cáliz de Cristo y participar en los mismos sentimientos de la Santa:

Ya toda me entregué y di,
y de tal suerte he trocado,
que mi Amado es para mí
y yo soy para mi Amado.

Cuando el dulce Cazador
me tiró y dejó herida,
en los brazos del amor
mi alma quedó rendida;
y, cobrando nueva vida,
de tal manera he trocado,
que mi Amado es para mí
y yo soy para mi Amado.

Hirióme con una flecha
enherbolada de amor,
y mi alma quedó hecha
una con su Criador;
Ya yo no quiero otro amor,
pues a mi Dios me he entregado,
y mi Amado es para mí
y yo soy para mi Amado.

